ESCRITOS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

ESCRITOS DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 195

Primera edición: Diciembre 2006

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN-10: 84-313-2429-5
ISBN-13: 978-84-313-2429-2
Depósito legal: NA 2.888-2006

Composición: M.ª Jesús Nicolay Mañeru

Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO

Las cuestiones metafísicas, éticas y antropológicas son problemas eternos de la filosofía. Este libro recoge precisamente 26 trabajos dedicados en su casi totalidad a temas que tienen que ver con el hombre. Aunque publicados con anterioridad en diversas revistas nacionales, resulta sumamente útil recogerlos en este libro, porque no es fácil dar con ellos y, sobre todo, porque la doctrina que subyace en casi todos –la existencia de una naturaleza humana– es de una enorme actualidad para saber qué es el hombre y cómo debe comportarse.

Jesús García López nació el 28 de junio de 1924 en Orihuela (Alicante), ciudad de la que fue, por cierto, "Caballero Cubierto de la Semana Santa", ancestral privilegio que le permitía procesionar por el interior de su catedral sin descubrirse.

Se licenció en filosofía en la Universidad de Murcia en 1947 y se doctoró en la misma Universidad dos años más tarde, 1949. Al terminar la carrera, se dedicó a la docencia. Obtuvo, primero, la Cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos (1957-1976); después, la de Lógica (1976-1983); por fin, la de Metafísica, en la (1983-1989). En 1989 fue nombrado Profesor Emérito hasta su muerte, ocurrida en Murcia el 28 de enero del año 2005, festividad de santo Tomás. Todas sus enseñanzas las ejerció en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Murcia, exceptuando un periodo de doce años, desde 1964 hasta 1976, que impartió su labor docente como Profesor Ordinario de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Navarra.

Desempeñó, además, diversos cargos directivos: Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra (1965-1968), Director de la Sección de Filosofía de la misma Facultad (1968-1975), Vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Murcia (1977-1978), de la que también fue Decano (1981-1982), Director del Departamento de Lógica (1978-1983) y Metafísica (1983-1987).

Entre sus muchas obras habría que citar los más de 70 extensos artículos publicados en diferentes revistas filosóficas y las interesantísimas treinta y cuatro voces aparecidas, y que ocupan nada menos que 212 columnas, en *Gran Enciclopedia Rialp.* Pero aquí citaré tan sólo los libros publicados, porque quedan todavía sin ver la luz algunos inéditos:

— *Nuestra sabiduría racional de Dios* (1950),
— *El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y santo Tomás* (1955), obra que se reeditó parcialmente años más tarde con el título de *El conocimiento de Dios en Descartes* (1976).
— *El valor de la verdad y otros estudios* (1965).
— *Doctrina de santo Tomás sobre la verdad* (1967).
— *Estudios de metafísica tomista* (1976).
— *Los derechos humanos en santo Tomás de Aquino* (1979), que luego fue reeditada con el título de *Individuo, familia y sociedad: los derechos humanos en Tomás de Aquino* (1990).
— *Tomas de Aquino, maestro del orden* (1985).
— *El sistema de las virtudes humanas* (1986), cuya segunda edición lleva por título *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003).
— *Elementos de filosofía y cristianismo* (1992).
— *Elementos de metodología de las ciencias* (1999).
— *Fe y razón* (1999).
— *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural,* (2001). Bajo este rótulo se recogen tres obras anteriores que habían aparecido separadamente con los títulos de: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes* (1995); *El co-*

nocimiento filosófico de Dios (1995); *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos* (1997).

Basta leer los títulos de estas obras para darse cuenta de que el pensamiento de su autor se mueve dentro de la órbita de la doctrina tomista. Jesús García López fue, efectivamente, uno de los intérpretes más rigurosos y autorizados de la segunda mitad del s. XX del pensamiento filosófico de santo Tomás. A su estudio le dedicó casi por entero su vida. De santo Tomás son la mayor parte de las citas que acostumbra a aducir; de él también gran parte de la estructuración básica de las materias que estudia; de él, por último, muchas de las soluciones que propone y que estima válidas. Es verdad que en ocasiones hace referencia a otros filósofos, antiguos, medievales, modernos y contemporáneos (Platón, Aristóteles, San Agustín, Ockam, Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Max Scheler, Hartmann, Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset, etc.), pero no con el fin de exponer con detenimiento sus opiniones, sino de aclarar mejor, por contraste, las tesis de santo Tomás.

Pero esto no significa que él trate de cobijar bajo la autoridad de santo Tomás lo que sus libros contienen. Está a mil leguas de distancia de lo que se llama un "entusiasta incondicional". Hace muchos años le oí este consejo: "Cuando leas a santo Tomás, antes de disentir de él, piénsalo nueve veces, porque era muy inteligente, mucho más que nosotros. Pero, si después de eso, crees que no tiene razón, no se la des". Reconocer que la inmensa mayoría de sus conocimientos se los debe a santo Tomás es un acto de justicia, pero cargar con la responsabilidad de lo que en sus libros aparece es también un acto de lealtad, que el autor no deja de ejercer, porque las tesis que sostiene las mantiene por el valor intrínseco de las razones que las apoyan, no por la fidelidad, mayor o menor, que pueda apreciarse respecto a santo Tomás. De ahí que no temiese en ningún momento matizar o prolongar, siempre que lo consideraba oportuno, su pensamiento, fuese metafísico, ético o antropológico, que son las tres grandes temas que le apasionaban. Aunque a mi parecer, lo que verdaderamente le entusiasmaban eran los asuntos metafísicos; los éticos y los antropológicos le interesaban justamente en el punto en que se acercan o lindan con la Metafísica, sin que eso le llevase a quebrantar el método propio de cada disciplina.

Si descendemos al detalle, habría que decir que el autor concibe la Metafísica como Ciencia General y como Ciencia Fundamental. Como Ciencia General tiene como tarea principal la de aclarar y justificar las nociones comunes a todas las ciencias: es la tarea de la Ontología. Como Ciencia Fundamental tiene el cometido de formular y justificar los Princ.-pios gnoseológicos comunes a todas las ciencias: es el cometido de la Gnoseología. Pero como Ciencia Fundamental tiene también la función de buscar el fundamento último, que ya no tiene carácter de principio gnoseológico, sino ontológico: es lo que hace la Teología Natural.

A mi entender, en Ontología, por el punto de novedad que aporta, es interesante su defensa de la analogía y, sobre todo, de la aplicación que hace de ella a las diversas nociones comunes, pues no sólo la refiere a la noción de ente, que es lo que suele hacerse, sino también a las de esencia, ser, verdadero, falso, bueno, malo, potencia, sustancia, causa eficiente, final formal, material, etc. Todo un esfuerzo investigador que estaba casi sin hacer y que tantos beneficios ofrece para la comprensión de esas nociones.

En Gnoseología los principios gnoseológicos aparecen, como tiene que ser, en relación con las nociones comunes. Y una vez que se cae en la cuenta de eso, van apareciendo no solo los principios más conocidos de contradicción y de identidad, que son los que suelen ser investigados, sino también otros muchos: el de la verdad, de la inteligibilidad de lo real, de la veracidad esencial del intelecto, del bien, del acto, de la potencia, de la causalidad, eficiente, final, formal, material, del orden, etc. Un trabajo inmenso si se tiene en cuenta que el autor tiene que ir resolviendo multitud de cuestiones que le van saliendo al paso. Si no me equivoco, esta es la parte de la metafísica en la que el autor contaba con menos ayudas históricas para llevar a cabo su tarea.

La Teología Natural, construida según los moldes clásicos, presenta algunas novedades que conviene señalar. En primer lugar, omite lo que podrían llamarse "cuestiones previas", porque no pertenecen propiamente a la Teología Natural, sino más bien a otras disciplinas, como la Ontología y la Gnoseología. Por eso, deben darse por supuestas. En segundo lugar, presta mucha más atención a la exposición de la doctrina que considera aceptable que a la crítica de las opiniones contrarias. En tercer lugar, resuelta positivamente la cuestión existencial, dedica la mayor parte de sus energías a la cuestión de la esencia divina, al menos en su obra *Metafísica*

Tomista, porque en *Nuestra sabiduría racional de Dios* no era así, sino más bien al revés.

Por lo que se refiere a la Ética, el autor piensa que los cuatro modos clásicos de concebir esa disciplina –Ética de bienes y fines, Ética de normas, Ética de virtudes, Ética de valores– no se excluyen necesariamente entre sí, sino que se complementan. Según él, el primer principio moral, "haz el bien y evita el mal", es más bien un imperativo formal, pues queda aún por señalar qué es lo bueno y qué es lo malo, es decir, queda por determinar la materia moral. ¿Cómo hacerlo? Para ello se ofrecen dos caminos: el primero es el de "las inclinaciones naturales"; el segundo, el de considerar el sistema de las virtudes humanas. La persona humana puede considerarse en cuanto ser vivo, en cuanto ser sensitivo y en cuanto ser racional. Por lo primero, es natural a la persona la inclinación a ser mediante la nutrición, el crecimiento y la reproducción; por lo segundo, es natural al ser humano tener distintas pasiones nacidas del conocimiento sensible; por lo tercero, la persona humana tiene inclinación a comunicarse con otras personas en una convivencia armoniosa. Y de estas inclinaciones naturales resultan otras tantas materias o contenidos de las normas morales, como alimentarse debidamente, someter debidamente las pasiones a la razón, vivir debidamente con otras personas. Y el autor dice "debidamente", porque las inclinaciones naturales del hombre están muy indeterminadas, al carecer casi por entero de instintos. En cuanto al sistema de las virtudes humanas, hay que tener en cuenta tanto las virtudes intelectuales como las virtudes morales. Desde esta concepción de la Ética se comprende que el autor se haya interesado por los derechos naturales y las virtudes. A lo primero, le dedicó un libro. *Sobre los derechos humanos en santo Tomás de Aquino*; y a lo segundo, otro sobre *El sistema de las virtudes humanas*.

En el primero, en contra de quienes niegan toda naturaleza –como los positivistas– o más específicamente la naturaleza humana –como los historicistas y los existencialistas– el autor defiende la existencia de la naturaleza humana; y, en consecuencia, la existencia de unos derechos que pueden seguir llamándose naturales. Así, por naturaleza el hombre está inclinado a conservar su vida, de donde nace el derecho a conservar su vida y los medios para mantenerla. También está inclinado por naturaleza a la propagación de la especie, y de ahí nace el derecho al matrimonio, así como a criar y mantener a los hijos. Igualmente está inclinado por naturaleza a buscar y comunicar la verdad, y de ahí surgen derechos tales como los de expresión, asociación y participación en la vida pública. Por último,

el hombre se siente naturalmente inclinado a rendir culto al Ser Supremo del que depende, y de ahí el derecho a la religión, libertad de conciencia, etc.

En el *Sistema de las virtudes humanas*, el autor consigue una llamativa sistematización de las virtudes humanas, para lo cual las distribuye en especulativas, como inteligencia, ciencia y sabiduría; activas, como prudencia, justicia, fortaleza, templanza, etc.; y productivas, como las diversas artes. Después de ese estudio busca la conexión entre las virtudes especulativas, entre las virtudes activas y las virtudes productivas. Y termina estudiando la conexión o sistematización de todas las virtudes humanas entre sí. Pero esto le obliga al estudio previo de unos cuantos supuestos indispensables de carácter antropológico, que el autor aborda con un dominio sorprendente, como son los temas de la persona humana, de las facultades de esa persona y su actividad. Sólo a partir de ahí puede abordarse con seriedad y sin subjetivismos la noción de virtud, el cuadro de virtudes y su sistematización. Esa trabazón le lleva al autor a afirmar con toda coherencia una tesis capital, a saber, que las virtudes no pueden darse aisladas unas de otras, sino que tienen que estar coordinadas: no se puede ser prudente, si no es justo, fuerte y templado; y no se puede ser justo, si no se es prudente, fuerte y templado, etc. etc.

La presente obra que hoy se publica está dedicada a temas que tienen que ver con el hombre. A juzgar por las veces que volvió sobre ellos, me parece que los que más le interesaron fueron, como acabo de decir, los que hacen frontera con la Metafísica, como el conocimiento del yo y el de la libertad.

Cuando habla del conocimiento del yo, distingue el conocimiento existencial del conocimiento esencial, porque no es lo mismo conocer que existimos que conocer lo que somos. Son dos conocimientos esencialmente distintos, pues conocer que existimos no nos ayuda nada a saber lo que somos, y viceversa. Pero que sean conocimientos esencialmente distintos no quiere decir que hayan de darse desligados. Distintos no significa separados. Más bien habría que decir que no se trata tanto de dos conocimientos como de dos dimensiones de todo conocimiento; dos dimensiones que se relacionan entre sí como la esencia y la existencia. Todo conocimiento, en efecto, versa sobre un objeto (dimensión esencial) pero arraiga en un sujeto, del que procede como una operación suya (dimensión existencial). Pero no se conoce de la misma manera una cosa que otra. Esto le lleva a la distinción de la llamada “conciencia concomitante” y

"conciencia refleja", a las que añade la que Millán Puelles denomina "reflexividad originaria". La conciencia concomitante es la que acompaña a todo acto de conocimiento, y no es sino la dimensión existencial de ese conocimiento. La conciencia refleja –llamada también reflexión propiamente dicha, sin más– toma por objeto cualquier acto de conocimiento anterior, cuya esencia trata de averiguar. Mientras por la "conciencia concomitante" conocemos que estamos conociendo y que existimos, por "la conciencia refleja" conocemos la naturaleza de cualquier acto de conocimiento y, en último término, del propio yo.

Otro de los temas más queridos por el autor es, de una u otra manera, el de los tres sentidos de la libertad: la libertad trascendental, la libertad psicológica y la libertad moral. La libertad trascendental o metafísica consiste en la omnímoda apertura de nuestro ser a toda verdad y a todo bien, sin que para eso sea necesario, como piensan muchos filósofos contemporáneos (Marx, Ortega y Gasset, Heidegger, Sartre, etc.), negar que el hombre consista en una naturaleza determinada. Pero, según García López no es preciso llegar a tanto. Basta con distinguir entre naturaleza corpórea y espiritual, y tener en cuanta que uno es el orden del ser real y otro el orden del ser intencional (cognoscitivo y volitivo). La libertad psicológica o libre albedrío es la capacidad que tenemos de elegir entre querer o no querer, o entre querer esto o querer aquello. Y para eso no es suficiente, aunque sea necesaria, la ausencia de coacción, sino que se requieren otras dos cosas: la indeterminación de los actos de la voluntad y el domino actual de los mismos. Pero añadiendo que esa libertad no está tanto en la indeterminación cuanto en el dominio. Y como ambas cosas, indeterminación y dominio, pertenecen a la voluntad por su relación con el entendimiento, del que derivan, hace muy bien el autor en afirmar que la raíz de la libertad debe buscarse en el entendimiento. La libertad trascendental y la libertad psicológica son libertades que el hombre tiene por el mero hecho de ser hombre, mientras que la libertad moral es algo que el hombre debe conseguir. Y es que por libertad moral se entiende la capacidad que el hombre tiene para ensanchar las fronteras de su conocer y de su hacer, empujado, claro está, por su querer. Para ello nada mejor que la práctica de las virtudes humanas, pues son ellas las que le permiten al hombre saltar, por decirlo así, por encima de los límites iniciales de su ser. Cuando el hombre está en posesión de las virtudes, principalmente de las morales, se siente verdaderamente libre, es decir, dueño de sí.

Pamplona
José Luis Fernández

CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA POESÍA*

Entre los varios autores –Dilthey, Croce, Santayana, Benda– que han dedicado recientemente estudios filosóficos al tema de la poesía, sobresale, sin duda, Martín Heidegger, tanto por la originalidad de sus ideas sobre el asunto, como por la preponderancia que concede a la tarea poética entre todas las actividades humanas.

Lo más esencial del pensamiento de Heidegger acerca de tan sugestivo tema se encuentra recogido en su conferencia titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía,* cuya primera edición data de 1936. Pero este escrito no puede entenderse plenamente sin referirlo a las obras anteriores del mismo autor, sobre todo *a Ser y tiempo*, y tiene, además, un necesario complemento en los escritos posteriores, especialmente en *Sobre el origen de la obra de arte.*

El que sea Hölderlin el poeta elegido para apresar a su través la esencia de la poesía, justifícase, a los ojos de Heidegger, porque nadie mejor que el lírico alemán ha merecido el título de «poeta de la poesía». Por lo demás, la conferencia en cuestión se reduce a una glosa libre –trasunto de las ideas filosóficas de nuestro autor– de estas cinco frases de Hölderlin:

«Poetizar, la más inocente de todas las ocupaciones».

«Para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes, para que manifieste lo que él es».

* Publicado en *Monteagudo* 11 (1955), pp. 1-8.

«Muchas cosas el hombre ha experimentado, y muchos dioses nombrado, desde que somos un diálogo y podemos oírnos mutuamente».

«Empero lo que perdura, eso lo fundan los poetas»

«Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre en está tierra».

Hacer una exégesis pormenorizada del comentario de Heidegger a esas cinco frases o motivos del autor de *Hyperion,* rebasaría, con mucho, nuestro actual propósito. Una exposición del texto heideggeriano que aspire, como la presente, a ser a la par concisa y clara tiene que estar basada en gran medida en la decisión de marginar matices muy valiosos y de aristar las líneas fundamentales de un esquema.

I

«Poetizar, la más inocente de todas las ocupaciones».

La poesía, en efecto, es una forma de juego. Un juego de palabras que a nada compromete. No hay en ella la seriedad de las otras acciones humanas que muerden inmediatamente sobre lo real y lo transforman. La poesía es inofensiva e ineficaz.

Pero no hay que pensar que esta primera caracterización nos implanta ya en la esencia íntima de la poesía. Sólo sirve para indicarnos la región en que tal esencia debe ser buscada. Esta región es el lenguaje. La poesía crea sus obras en el campo del lenguaje y con la materia del lenguaje. Pero ¿qué es este último?

II

«Para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes, para que manifieste lo que él es».

Este pasaje está tomado del borrador de un poema que había de decir lo que es el hombre por oposición a los demás seres de la naturaleza. No es, pues, extraño que el comentario de Heidegger condense aquí, tratando

de conectarlos con las ideas de Hölderlin, los resultados capitales de la analítica existencial del hombre (del *Dasein,* en terminología heideggeriana). Tratemos, por nuestra parte, de resumirlos.

La analítica existencial nos dice que el *cuidado* constituye la estructura última e indiferenciada del *Dasein.* Pero el cuidado importa tres elementos: la *anticipación,* la *facticidad* y la caída. Por la anticipación, el *Dasein* es previamente a sí mismo, se adelanta a sí mismo en sus proyectos, encarnación de sus posibilidades. Por la facticidad, el *Dasein* sienpre está ya en el mundo, encadenado a una situación dada. Por la caída, el *Dasein* se halla abocado a la inautenticidad, dominado de hecho por el impersonal o en riesgo constante de ser absorbido por él. Estos tres elementos del cuidado interesan aquí en gran manera.

En primer lugar la anticipación. El *Dasein* no es de una vez por todas, sino que tiene que hacerse a cada paso. Mas, para hacerse, necesita proyectarse, esbozar proyectos referentes a sí mismo y también a las cosas del mundo con las que está necesariamente ligado. Pues bien, estos proyectos dan un sentido, dotan de inteligibilidad a los existentes sobre los que recaen o a los que afectan. Todas las cosas y los hombres mismos son primigeniamente oscuridad absoluta, opacidad impenetrable. Es la proyección del *Dasein* la que rasga esa noche, la que desvela a esos existentes ensombrecidos, a esos existentes en bruto, arrojando sobre ellos inteligibilidad, verdad, ser. Y el lenguaje se liga constitutivamente a esta capacidad proyectiva del hombre.

En segundo término la facticidad. Ésta expresa el hecho de nuestra vinculación al mundo, de nuestra pertenencia a la tierra, de nuestra primitiva y original inserción en el conjunto de los existentes en bruto. Ni siquiera por la proyección podemos escapar enteramente a esta condición nuestra. La luz que nuestros proyectos derraman en los existentes tiene que contar con ellos y les es de algún modo deudora.

Finalmente la caída. El *Dasein* puede adoptar dos modos de existir: el inauténtico y el auténtico. En la modalidad inauténtica el existir humano está como vaciado de sí mismo; no tiene una verdadera subjetividad. Sometido a la tiranía del impersonal (el «se» del «se dice», «se piensa»), el hombre viene a identificarse con el mundo de sus preocupaciones y toda su vida se nutre de fórmulas vacías y estereotipadas. En cuanto a la existencia auténtica, ella siempre es una conquista trabajosa a partir de la inautenticidad, en la que el hombre –todo hombre– se encuentra primitivamente perdido, caído.

Estas ideas nos ayudarán a comprender, en sentido heideggeriano, las palabras de Hölderlin. Éstas tratan de expresar lo que el hombre es. Pues bien, concibamos al lenguaje como el medio fundamental de proyección del *Dasein,* es decir, de esclarecimiento o manifestación del ser de todo lo existente, incluído el mismo *Dasein.* Entonces, dado que el *Dasein* es esencialmente proyectivo, más aún, se constituye como tal por su propia proyección, tendremos que el hombre es aquel ser que, por miedo del lenguaje, proyecta o esclarece lo que él es (y también lo que son las cosas), y esto de tal modo que ese esclarecimiento o manifestación que hace de sí mismo es inseparable, más todavía, es constitutivo de su propio ser. Así el lenguaje, inscrito en la proyección –primer elemento del cuidado– es el bien más original del hombre, es el fundamento de su propio ser.

Ahora bien, ¿qué es lo que el hombre manifiesta cuando esclarece lo que él es? Su pertenencia a la tierra, su necesaria vinculación a los existentes en bruto, de los que es deudor –heredero y aprendiz, dice Heidegger–, pero a los que debe iluminar, dotar de inteligibilidad y de sentido. En una palabra, lo que el hombre manifiesta cuando da testimonio de su ser es su facticidad –segundo elemento del cuidado.

Ya hemos visto que el lenguaje es un bien, pero Hölderlin lo califica del más peligroso de los bienes. ¿En qué consiste su peligrosidad? Sencillamente en que, siendo fuente y fundamento del ser humano, así como éste se halla siempre abocado a la inautenticidad, así también aquél está constantemente amenazado de trivialización, está siempre en riesgo de convertirse en charlatanería. Y éste es el mayor peligro para el hombre, el que su vida llegue a estar montada sobre la charlatanería cotidiana. La peligrosidad del lenguaje hace referencia a la caída –tercer elemento del cuidado.

III

«Muchas cosas el hombre ha experimentado, y muchos dioses nombrado, desde que somos un diálogo y podemos oírnos mutuamente».

De toda esta frase centremos nuestra atención por el momento en la afirmación de que los hombres somos un diálogo. Para entenderla conviene retrotraernos nuevamente a los resultados de la analítica existencial del *Dasein,* uno de los cuales establece que el ser en común es esencial al ser

humano. El hombre no es sólo *ser-en* el mundo, sino también *ser-con* los otros hombres. Pues bien, puesto que el lenguaje le ha sido dado al hombre para que manifieste lo que él es, así como el lenguaje debe dar testimonio de nuestra pertenencia a la tierra, de nuestro *ser-en* el mundo, también debe atestiguar nuestra esencial comunidad con los otros hombres, nuestro *ser-con* ellos. O lo que es lo mismo: el lenguaje debe ser un diálogo. Pero hay más; como quiera que la manifestación, por el lenguaje, de nuestro propio ser es inseparable de este ser y lo constituye, el mismo diálogo será también inseparable de nuestro ser en común *y* lo constituirá. Y por eso los hombres *somos* un diálogo.

Con ello queda dicho que el diálogo es el único lenguaje auténtico. A él se opone la charlatanería cotidiana, forma inauténtica del lenguaje, en la cual las palabras pasan de signos a convertirse en cosas. Aquí ya no interesa lo que las cosas sean, sino lo que de ellas se dice. Se llega a una verdadera idolatría de las palabras; al triunfo decidido del lugar común. La charlatanería cotidiana más es *psitacismo* que lenguaje. En cambio, en el lenguaje auténtico, en el diálogo, las palabras son verdaderos signos de la realidad, y no se manejan como cosas, que estuvieran desligadas de aquello que nombran, sino que, vinculadas a las cosas que tratan de manifestar, confieren a éstas su verdadero sentido. Las palabras del diálogo son palabras esenciales.

Volvamos ahora a la frase completa de Hölderlin. Ella dice que, desde que los hombres somos un diálogo (propiamente, desde que somos hombres y pertenecemos a un mundo y vivimos con otros hombres), hemos experimentado muchas cosas y nombrado muchos dioses. Los dioses, sin duda, son tomados aquí, en un sentido metafórico, por los principios explicativos de las cosas. De modo que la frase en cuestión viene a decir llanamente que, desde que el hombre existe como tal, ha conocido muchas cosas y las ha explicado, o si se quiere mejor, las ha fundado, ha establecido las razones o los fundamentos de ellas. Pero esto nos remite a la frase siguiente.

IV

«Empero lo que perdura, eso lo fundan los poetas».

Llegamos ahora a lo más esencial del trabajo de Heidegger. Acabamos de decir que fundar es explicar las cosas (nombrar a los dioses, como dice Heidegger). En último término es derramar la luz del ser sobre los existentes en bruto; es poner en claro y en orden lo que era tinieblas y confusión. Digamos ahora que esta fundación puede hacerse de dos maneras: auténticamente, implantándonos en la verdad, e inauténticamente, desviándonos hacia la no verdad. En el primer caso tendremos una fundación de lo permanente, de lo estable; una nominación esencial de las cosas. En el segundo, en cambio, sólo habremos fundado lo pasajero, lo cambiante; no habremos dado a las cosas su nombre esencial, sino un nombre convencional y pragmático.

Pues bien, la fundación auténtica es la obra propia de los poetas.

Después de lo dicho, tal vez resulten inteligibles estas palabras de Heidegger:

«La poesía es la fundación por la palabra y en la palabra. ¿Y qué es lo que se funda? Lo que permanece. Mas lo que permanece ¿puede ser fundado? ¿Acaso no era ya? ¡No! Precisamente a lo que perdura ha de dársele consistencia contra la fugacidad; lo sencillo debe arrancarse a la confusión; la norma debe ser preferida a lo anormal. Es preciso poner al descubierto lo que el existente en su conjunto soporta y determina. El ser debe quedar desvelado para que el existente aparezca (...). El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Esta nominación no consiste en proveer de nombre a una cosa que anteriormente era bien conocida, sino que el poeta, profiriendo la palabra esencial, hace que lo existente venga a quedar nombrado en lo que es, y conocido como existente. La poesía es fundación del ser por la palabra. Lo que perdura no se extrae de lo efímero; lo sencillo no se saca jamás inmediatamente de lo complicado; la norma no yace en lo anormal. El fundamento no se encuentra nunca en el abismo. El ser no es jamás existente en bruto. Mas como el ser y la esencia de las cosas nunca pueden derivarse de lo existente, habrán de ser libremente creados, puestos, dados. Esta libre donación es la fundación».

Las últimas palabras del texto transcrito pueden inducir a creer que esta fundación del ser por la palabra, en que consiste la poesía, es el fruto de una decisión arbitraria, pues se la concibe como libre donación. Pero en tal caso ¿como sería fundación de lo permanente? Se trata, en efecto, de una donación libre porque es primordial, porque nada hay más allá de ella; pero esto no quiere decir que sea caprichosa o arbitraria. Y llegamos con esto a la última frase de Hölderlin.

V

«Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra».

Comentando este pasaje dice Heidegger: «La realidad humana es en el fondo *poética.* Y por poesía entendemos ahora la nominación que es fundación de los dioses y de la esencia de las cosas. "Habitar poéticamente" quiere decir: estar en presencia de los dioses y ser acometido por la proximidad esencial de las cosas. Que la realidad humana sea poética en su fondo quiere decir también que, en tanto que fundada (puesta sobre una base), ella no es un mérito, sino un don».

La poesía debe ser concebida, pues, como la actividad humana más excelente y esencial, como el meollo más valioso de la existencia auténtica. Por ella el hombre, que se siente heredero y aprendiz de la tierra, acometido por las tinieblas de los existentes en bruto, puede elevarse a la presencia de los dioses y participar de su poder, puede hacerse fundamento para sí mismo y para el mundo, conquistando la estabilidad. Las restantes actividades humanas son méritos, vale decir, están sometidas, son dependientes. Sólo la poesía es un libre don, fundación que no está fundada.

Pero si la poesía es todo eso –el más peligroso de los bienes; fundación del ser por la palabra–, ¿cómo explicar que se la califique de la más inocente de todas las ocupaciones? A aclarar este punto están dedicadas las últimas páginas de la conferencia de Heidegger. Vienen a decir que ese carácter inofensivo e ineficaz es sólo un aspecto exterior de la poesía, y una como defensa natural contra sus enemigos (contra todo lo cotidiano e inauténtico) que le permite realizar impunemente su tarea fundatriz. Pero escuchemos al propio Heidegger: «Hölderlin sabe que este lado exterior e inofensivo pertenece a la esencia de la poesía, como el valle pertenece a la montaña; porque ¿cómo esta ocupación, la más peligrosa de todas, podría realizarse y preservarse, si el poeta no estuviera fuera de lo cotidiano y protegido contra esa cotidianidad por la apariencia inofensiva que presenta? La poesía tiene el aire de un juego, y no es un juego. El juego reúne a los hombres, pero de tal suerte que cada uno se olvida de sí mismo. En cambio, en la poesía el hombre queda concentrado sobre el fondo de su realidad humana».

Otras muchas ideas de gran interés encierra este breve y denso escrito de Heidegger; pero su exposición nos llevaría demasiado lejos. De todos modos, lo esencial queda ya recogido.

LA LIBERTAD HUMANA*

El problema de la libertad, del que vamos a ocuparnos aquí en uno de sus aspectos, es de los más graves y difíciles de toda la Filosofía, sobre todo cuando se le considera en el conjunto de sus dimensiones y en relación con todos los demás problemas con los que se complica. Aunque no se comparta la exagerada posición de Lequier, quien piensa que el dilema «determinismo-libertad» es anterior y previo a todas las cuestiones filosóficas y objeto de una opción absolutamente radical, no podrá menos de reconocerse que, planteado en toda su amplitud, en su alcance más universal y metafísico, el problema de la libertad entraña una gravedad extrema, y aparece envuelto en un halo de misterio, como que atañe, en último deslinde, al corazón mismo de la Teodicea, es decir, a las relaciones que guarda con Dios el sector más noble de los seres creados, las sustancias intelectuales.

En el presente trabajo, empero, el propósito que nos guía es bastante más modesto, pues sólo vamos a considerar a la libertad humana, y esto desde un punto de vista formalmente psicológico, abstrayendo, en la medida de lo posible, de sus supuestos y repercusiones metafísicas.

Acerca de la libertad humana, psicológicamente considerada, pueden plantearse las dos cuestiones clásicas de la existencia y de la esencia, entre las que se da una mutua dependencia, siquiera, planteadas en términos estrictos, la cuestión existencial sea primera o previa a la esencial.

* Publicado en *Anales de la Universidad de Murcia* 15 (1956-57), pp. 65-84.

Ahora bien, tratándose, como aquí se trata, de demostrar una determinada propiedad –la libertad o libre albedrío– de un determinado sujeto –la voluntad humana–, es preciso partir, como de otros tantos supuestos, ya de la existencia y naturaleza de dicho sujeto, ya de la significación nominal de aquella propiedad. Por esta razón, comenzamos por dar una breve noticia de tales supuestos, sobre los que, de todos modos, habremos de volver más adelante.

1. *La voluntad*

La voluntad es el apetito o, tendencia que resulta del conocimiento intelectual. Si puede establecerse como principio general que a toda forma sigue una inclinación, y esto de tal modo que según sea la forma así será la inclinación nacida de ella, es claro que, de la misma manera que a la forma natural sigue el apetito natural, y a la forma intencional sensible sigue el apetito sensitivo, así también a la forma intencional intelectual habrá de seguir una inclinación o apetito intelectivo, que es precisamente la voluntad. Por lo demás, la existencia de ésta queda suficientemente asegurada desde el momento en que se admite el conocimiento intelectual y se reconoce el necesario enlace entre éste y la voluntad.

2. *Definición nominal de la libertad*

En cuanto a la significación nominal de los términos «libertad» y «libre albedrío», cabe decir lo siguiente: En un sentido primigenio o atendida la primera imposición del nombre, se denomina libre al que no es esclavo o no está sometido al dominio de otro, sino que es dueño y señor de sí y de sus actos; y en este sentido afirma Aristóteles en su *Metafísica* que «el hombre libre es causa de sí mismo»[1]. De esta primera acepción, los términos «libre» y «libertad» se han trasladado a significar el modo peculiar de una acción que, no sólo carece de toda coacción o determinación externa sino también de toda necesidad natural o interna determinación

1. *Met.*, I, 2.

que no sea dada por ella misma. A esta indeterminación interna y al dominio actual de los actos que de ella resulta hace referencia exclusiva la expresión «libre albedrío», pues, como luego se verá, ese dominio de los actos no es posible sin que el sujeto libre sea dueño de la propia determinación por la que obra, es decir, del último juicio práctico del entendimiento, y de aquí que el hombre libre sea dueño de su propio juicio o arbitrio, es decir, tenga «libre arbitrio».

3. *El determinismo y sus diversas formas*

La existencia de la libertad es negada de una manera general por el determinismo y fatalismo en sus diversas formas. Hay un determinismo *físico* de la libertad, que es el simple resultado de aplicar a la causalidad libre la misma rigurosa determinación de la causalidad natural. Hay un determinismo *biológico* o *fisiológico,* que apenas difiere del anterior. Un determinismo *social,* que rara vez es tan extremo que destruya en absoluto la libertad humana, a la que, sin embargo, restringe y bloquea por el medio social, las ideas dominantes, la educación, etc. Hay un determinismo estrictamente *psicológico,* que más que una negación de la libertad es una falsa concepción de ella, pues no anula la espontaneidad del acto libre y su fundamento en la razón, aunque afirma que la voluntad queda rigurosamente determinada por el motivo más poderoso. Finalmente hay un determinismo *metafísico* y *teológico,* al que algunos prefieren llamar fatalismo, que llega a la negación de la libertad humana, y aun a veces de toda libertad, descendiendo de ciertos principios metafísicos o teológicos con los que se la cree incompatible.

Ahora bien, en todas esas formas de determinismo, y si exceptuamos al psicológico estrictamente tal, que, lejos de negar la libertad, la afirma y se esfuerza en explicarla, se trata siempre, más que de una interpretación rigurosamente psicológica de la libertad, de una aplicación a ella de doctrinas físicas o metafísicas que se esfuerzan en encajar todos los hechos en ciertos esquemas mentales previamente elaborados. Y es ésta una prueba indirecta de la evidencia psicológica de la libertad, la cual sólo puede ser obscurecida por razones extrínsecas a ella misma.

Por lo demás, como el determinismo físico, siempre que no se profese el más resuelto materialismo, no es de suyo incompatible con el indeter-

minismo espiritual, como ha quedado demostrado históricamente a partir de la distinción kantiana de naturaleza y libertad, por eso sólo vamos a considerar aquí al determinismo metafísico, y ello reduciendo nuestra exposición a una de sus formas más puras y características, como es el panteísmo de Spinoza.

4. *El determinismo en el sistema de Spinoza*

La VII de las definiciones con las que se abre la célebre *Ethica* del judío de Amsterdam dice así: «Una cosa es libre cuando existe por la sola necesidad de su naturaleza y no está determinada a obrar sino por sí misma; una cosa es necesaria, o mejor, forzada cuando está constreñida por alguna otra cosa a existir y a obrar siguiendo una cierta ley determinada»[2].

Aunque en esta definición no es todavía lo suficientemente explícito, lo cierto es que la única libertad admitida desde este momento por Spinoza es la de independencia respecto a toda coacción, pero no la que se opone a la necesidad natural. Una libertad en sentido estricto, como independencia dominadora de los motivos de la acción, es para Spinoza, y según sus propias palabras, «algo verdaderamente pueril y uno de los mayores obstáculos para la ciencia de Dios»[3].

Pero no se queda aquí. Dando todavía un paso más, nuestro filósofo niega en absoluto toda libertad a la voluntad. La Proposición XXXII de la I Parte de la *Ethica* dice: «La voluntad no puede ser llamada causa libre, sino sólo causa necesaria»[4]. La razón de tal negación está en que Spinoza ha identificado previamente la voluntad con el entendimiento y ha negado la pertenencia de éste a Dios en cuanto *Natura Naturans*. «La voluntad –razona Spinoza– no es otra cosa que un cierto modo de pensar, como lo es el mismo entendimiento. Por consiguiente, una volición cualquiera no puede –dada su finitud– existir ni ser determinada a la acción sino por otra causa, y ésta por otra, y así hasta el infinito»[5].

2. *Ethica*, I, Def VII.
3. *Ethica*, I, Prop. 33 Shol. 2.
4. *Ethica*, I, Prop. 32, Shol.
5. *Ethica*, I, Prop. 32, Dem.

Así, pues, el motivo inmediato de la negación spinozista de la voluntad libre, incluso con libertad de sola coacción, no es otro que el haber concebido a Dios –único ser al que se concede libertad– como sustancia no inteligente y por ello no voluntaria, lo que arroja no poca luz para descubrir una raíz naturalista cuando no materialista en el panteísmo de Spinoza.

Falto del instrumento indispensable de la analogía metafísica y víctima de un lamentable desconocimiento de la semejanza existente entre los efectos equívocos y sus causas respectivas, Spinoza ha llegado lógicamente a negar a Dios la inteligencia y la voluntad. «Yo sostengo –escribe que si la inteligencia y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces es preciso entender por cada uno de estos atributos algo completamente distinto de lo que los hombres entienden de ordinario [...]. Nuestra inteligencia, en efecto, es por su naturaleza de un orden posterior a los objetos, o al menos de un orden igual, mientras que por el contrario Dios es anterior a todas las cosas por su causalidad [...]. Ahora bien, como [...] Dios es la causa única de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia, debe diferir necesariamente de éstas, tanto desde el punto de vista de su esencia, como desde el de su existencia. Pues cada cosa –inaudito contrasentido metafísico– difiere de su causa precisamente en aquello que recibe de ella [...]. Luego la inteligencia de Dios, en tanto que se la concibe como constituyendo la esencia divina, difiere de nuestra inteligencia, tanto por respecto a la esencia, como por respecto a la existencia, y así no le es aplicable más que de una forma puramente nominal [o enteramente equívoca]. La misma demostración, puede hacerse acerca de la voluntad de Dios»[6].

Como decíamos antes, lo que late en el fondo de todo este pensamiento es una concepción totalmente naturalista y mecanicista. Spinoza no se contenta con atribuir la extensión a Dios, considerándola como constitutivo de su esencia, sino que al otro atributo divino conocido, el pensamiento, lo concibe también según el esquema mental y las categorías conceptuales del atributo extensión. «Tengo para mí –escribe– haber demostrado con suficiente claridad que de la soberana potencia de Dios, o de su naturaleza infinita, ha resultado o resulta necesariamente sin cesar una infinidad de cosas infinitamente modificadas, *de la misma manera* que de

6. *Ethica*, I, Prop.17, Shol.

la naturaleza del triángulo resulta desde toda la eternidad que sus tres ángulos son iguales a dos rectos»[7] .

Podría afirmarse de una manera general que todas las negaciones de la libertad nacidas de las dificultades de su armonía con la necesidad inteligible –el objeto de la inteligencia es lo necesario– tienen a la base una deficiente concepción del ser espiritual, al que se le entiende, como acabamos de ver en Spinoza, según el modelo del ser material.

Mas como quiera que sea, y para dar por despachada la cuestión del determinismo, es lo cierto que toda negación de la libertad humana constituye una de aquellas opiniones afilosóficas o «extrañas a la filosofía» de que habla Santo Tomás, por cuanto destruyen toda una parte de ésta, como es en el presente caso la Ética, lo mismo que la negación parmenídica del movimiento anula en su misma posibilidad toda la Filosofía de la Naturaleza [8].

5. *La distinción kantiana de naturaleza y libertad*

Este es precisamente el punto de vista de Kant, quien, viendo que la concepción mecanicista o el determinismo físico no dejaba lugar para la acción libre, y preocupado por asegurar a toda costa los fundamentos de la moralidad, ideó su célebre distinción entre *fenómeno y noúmeno,* y más concretamente entre *naturaleza y libertad,* cuyas repercusiones históricas todavía cuentan hoy.

Ya en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* expone bastante claramente esa distinción, de la que trata *ex professo* en la tercera Antinomia concebida en estos términos: *Tesis:* «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad». *Antítesis:* «No hay libertad alguna sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza». En opinión de Kant esta antinomia sólo puede salvarse admitiendo su distinción entre naturaleza y libertad. Por lo demás, en la observación a la tesis advierte Kant que, aunque con ella no se demuestra

7. *Ethica*, I, Prop. 17, Shol.
8. Cf. Santo Tomas, *De Malo*, q. VI. a. 1.

más que la existencia de una sola causa libre (la primera), sin embargo, está prácticamente resuelto el problema de la posibilidad de muchas causas libres (las voluntades humanas). También distingue aquí entre la libertad trascendental y la psicológica, advirtiendo que la tesis se refiere a la primera. La libertad trascendental se distingue sobre todo de la psicológica, según Kant, en que aquélla está más allá del fenómeno, como condición suya, mientras que ésta es la que puede ser comprobada por la experiencia interna, la que sólo nos dice que nuestros actos proceden de nosotros mismos, sin excluir que procedan necesariamente.

A esa libertad trascendental se refiere Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* al poner en ella la condición o la *ratio essendi* de la ley moral, e incluso «la llave de la bóveda de todo el edificio del sistema de la razón pura y aún de la razón especulativa comprendido en ella»[9]. En está última obra, la susodicha distinción entre naturaleza y libertad aparece como un motivo constante, como el supuesto fundamental. Por ella el determinismo físico es compatible con el indeterminismo espiritual o la libertad, aunque ni al propio Kant pasan inadvertidas las dificultades no escasas a que está sometida la aplicación de su teoría.

La libertad así entendida, como postulado de la razón práctica, aparece fuera del espacio y del tiempo, de todas las categorías, y en suma de todo lo que la razón humana puede conocer especulativamente. Las dificultades insalvables que el concepto de libertad ofrecía a Kant han sido la causa de que se consumara esta interna división del hombre, de que se abriera este abismo entre su razón y su acción, entre su pensamiento y su vida. El hombre en manos de Kant queda partido en dos.

Sin embargo, el influjo del filósofo de Könisberg ha sido en este punto, como en tantos otros, de consecuencias decisivas. En torno a la distinción de naturaleza y libertad gira todavía hoy una gran parte del pensamiento filosófico y ha sido el factor determinante de los progresos realizados en los últimos tiempos por las ciencias culturales o del espíritu. Dilthey se expresa así a este respecto: «El motivo de que arranca el hábito de separar estas ciencias [las del espíritu] como una unidad de las de la naturaleza, radica en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana. Intactas aún por las investigaciones sobre el origen de lo espiritual, encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensa-

9. KANT, *Crítica de la Razón Práctica,* Prefacio.

miento y resistir a todo encastillado en la libertad de su persona, por las cuales se distingue de la naturaleza entera [...]. Así separa [el hombre] del reino de la Naturaleza un reino de la Historia en el cual, en medio del contexto de una necesidad objetiva que es la Naturaleza, centellea la libertad en innumerables puntos de ese conjunto; aquí los actos de la voluntad, a la inversa del curso mecánico de las alteraciones naturales, que contienen ya germinalmente todo lo que acontece en él, producen realmente algo, logran una evolución en la persona y en la Humanidad»[10].

De este modo, frente al determinismo físico –hoy también en franca bancarrota en el mismo campo de la ciencia a la que tan fielmente sirvió–, ha ido gestándose y adquiriendo insospechado desarrollo el indeterminismo espiritual. Pero lo grave del caso es que, viciado como nació por el irracionalismo de Kant, ha venido a parar, ya en nuestros días, en el más absoluto libertismo. Como también éste constituye un exceso que terminará con una implícita negación de la libertad, al declararla absurda y pura nada –aquí como en tantas otras ocasiones los extremos se tocan–, por eso vamos a examinarlo brevemente en una de sus formas más aristadas: el existencialismo de Sartre.

6. La *concepción sartriana de la libertad*

Para Sartre la realidad humana está constituida por «el para-sí» o la conciencia. Es verdad que el cuerpo es esencial a este «para-sí» como lo es el objeto al conocimiento, y ello hasta el punto de que la conciencia es pura y simplemente lo que el cuerpo es. Pero esto se debe a la nihilidad de la misma conciencia en la que el hombre consiste propiamente. Sin duda, que ella es lo único por lo que el conocimiento es posible; pero el mismo sujeto cognoscente nada es. Como dice Sartre: «el conocimiento es el mundo [...]. El mundo y fuera de esto nada [...]. Esta nada es la realidad humana en sí misma»[11]. A diferencia de Heidegger, para quien el ser del hombre se destaca y recorta en el trasfondo de la nada, para Sartre la nada es la misma realidad humana que se arranca del seno del ser, que surge allí como una enfermedad, como un gusano en el fruto. El fruto que se agusana; el sujeto que enferma es «el en-sí», el ser pura y simplemente, sólido,

10. *Introducción a las ciencias del Espíritu*, L, I, II.

11. *L'Etre et le Néant*, p. 72.

pleno, opaco, siempre idéntico a sí mismo, sin razón ni motivo, gratuidad absoluta.

Mas ¿cómo explicar que la nada surja del ser? ¿cómo del «en-sí» puede salir el «para-sí? Porque tiene que salir de él, ya que la nada no está fuera del ser, ni contenida actualmente en el mismo ser, ni puede producirse ella misma, pues todavía no es. La única salida consiste en afirmar que es el ser el que hace salir la nada de sí mismo por necesidad de su propia estructura esencial. Todo ocurre como si el «en-sí» que ha debido ser la realidad humana, para fundamentarse a sí mismo, para librarse de algún modo de su contingencia y gratuidad radicales, se proporcionase la modificación del «para-sí», o de la conciencia, hendiendo la densidad maciza que le es propia y abriendo en él una grieta de nada.

Pero se puede volver a preguntar ¿cómo es esto posible? La conducta interrogativa del hombre nos proporciona una respuesta. Toda pregunta supone, en efecto, una doble aniquilación: la de lo preguntado por respecto al preguntante, en cuanto que la respuesta puede ser negativa, y la del preguntante mismo, que queda aniquilado en la propia pregunta, pues ésta, al dirigirse siempre hacia lo preguntado, oculta al preguntador. Por este su carácter interrogativo el hombre se presenta, pues, en frase de Sartre, «como el ser que hace florecer la nada en el mundo»[12].

Esto supuesto, ¿cuál será la estructura de la realidad humana? Es evidente que para aniquilar, para introducir la nada en el ser, es necesario desgajarse del ser, colocándose fuera de él. Pero ésto no es posible sino porque la realidad humana es por naturaleza «huida de sí», «despego de sí misma». Lo que quiere decir que la conciencia o el «para-sí» no puede ser concebido como una pura concatenación causal en la que cada estado determina al siguiente. El despegue de la conciencia, base de toda negación y aniquilación, no puede explicarse por un estado anterior a ella. Debe introducirse aquí una "fisura de nada, un muro infranqueable de nada que separa un estado de otro. Y esto es precisamente lo que hace posible la libertad y evita el determinismo. La conciencia en cuanto corte del ser, en cuanto aniquilación, de su propio pasado es para Sartre aquello mismo en que consiste la libertad.

La libertad se revela al hombre por la angustia. Esta tiene una doble vertiente: angustia frente al porvenir; porque la libertad no se conquista de una vez por todas, y angustia frente al pasado, por la total discontinuidad

12. *L'Etre et le Néant,* p. 60.

de la conciencia, por la absoluta ineficacia de la resolución pasada. La libertad que se revela en la angustia está caracterizada por la plena ineficacia de los motivos de la acción, ya que tales motivos jamás están *en* la conciencia, sino siempre *ante* ella, y por lo mismo, aniquilados por ella.

Por lo demás, esta angustia reveladora de la libertad revístese de carácter moral cuando se considera en relación a los valores. Como el fundamento de éstos no puede encontrarse en el ser, pues en este caso dependerían de él y abdicarían de su absoluta autonomía, sólo la propia libertad puede ser fundamento de los valores. «Mi libertad –escribe Sartre– es el único fundamento de los valores y nada, absolutamente nada, justifica que yo adopte tal o tal otro valor, tal o tal otra escala de valores»[13].

De aquí también el sentimiento de la absoluta responsabilidad que acompaña al ejercicio de la libertad. «Si no hay valor ni moral que sean dadas *a priori* –escribe Sartre–, si en cada caso debemos decidir solos, sin punto de apoyo, sin guías, y sin embargo para todos, ¿cómo podríamos dejar de sentir ansiedad cuando nos es preciso actuar? [...]. Constituimos una escala de valores universales, ¿y se quisiera que no nos sobrecogiera el temor ante una responsabilidad tan completa?»[14].

Entendida así como indeterminación absoluta, es natural que la libertad tenga por fundamento a la misma nada que es el hombre. Este es libre precisamente porque no es. Lo que es, no es libre; es, de una vez, y no puede no ser ni ser de otra manera. Es justamente la nada instalada en el corazón del hombre la que le hace ser libre, por cuanto le empuja a hacerse siempre, en vez de ser.

Es verdad que la libertad no es posible sino a partir de una situación, pero esa misma situación sólo se da por la libertad. No sólo mi porvenir, sino mi pasado, mi presente, mis condiciones todas, el mundo en torno, dependen de mí. Yo los asumo, al adoptar ante ellos una posición. En realidad, ni mi mundo, ni mi situación, ni mi pasado configuran realmente mi ser. Yo no soy más que una conciencia, y, por, consiguiente, una pura actitud ante todo eso.

También es verdad que la elección original por, la que asumo mi situación y me defino en mis proyectos últimos, es absolutamente necesaria, pero es necesaria como elección, no como tal elección, con lo que aquella libertad absoluta no sufre menoscabo.

13. *L'Etre et le Néant,* p. 72.
14. En *Action*, dic. 1944.

No es, pues, extraño que, aludiendo a esa libertad original, concluya Sartre diciendo que «es un absurdo, en cuanto está más allá de todas las razones»[15].

He aquí, en un brevísimo esbozo, que necesariamente ha tenido que desatender aspectos muy interesantes, la concepción sartriana de la libertad. A los que tengan un mínimo de fe en la eficacia del conocimiento y en el valor de la Filosofía, les bastará, para juzgarla, con tener noticia de esa conclusión final del propio Sartre: la libertad es un absurdo. A confesión de parte sobran pruebas. Pero no deja de tener interés esa misma aventura hacia el absurdo por cuanto nos enseña que la libertad no puede ser entendida como absoluta indeterminación sin frontera alguna. La libertad es ilimitada, pero dentro de ciertos límites.

7. *La antinomia «naturaleza-libertad». Su solución*

El fracaso de las concepciones extremas del determinismo y el libertismo nos invita a volver los ojos al pasado, a la posición equilibrada y serena de la filosofía perenne y de su más eximio representante, Santo Tomás de Aquino. Y aun en ella, no acabará de desaparecer el muro de misterio con que aquí tropezamos, pues se trata de un problema que trasciende sus propios datos. Pero, en fin, siempre será más tolerable y más digno del hombre pararse ante el misterio que caer en el absurdo.

Como señalábamos más atrás, el problema que aquí nos ocupa es el de demostrar una determinada propiedad –la libertad–, de un determinado sujeto –la voluntad humana–. Para ello nos es absolutamente preciso partir de la naturaleza de dicha voluntad. Pero esto mismo ¿no entraña ya la aceptación de un supuesto incompatible con la misma libertad? Recordemos que la filosofía contemporánea se ha complacido en resaltar una oposición irreductible entre la naturaleza y la libertad. La naturaleza –se ha dicho– no puede ser libre, ni la libertad, natural. Toda naturaleza tiene una estructura esencial fija y determinada; luego también tendrá una operación determinada y fija; luego no podrá ser libre en su operación. Desde este

15. *L'Etre et le Néant*, p. 545.

punto de vista ha podido escribir Bergson: «Toda definición de la libertad dará la razón al determinismo»[16].

¿Cómo, pues, pretendemos deducir la libertad de la naturaleza de la voluntad?

La dificultad que nos ocurre no pasó inadvertida a la sagacidad de Santo Tomás; y a pesar de todo no vaciló en afirmar valientemente: «la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza»[17]. Y volviendo al problema de la fijeza y determinación inherente a toda naturaleza, apunta esta solución genial: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corresponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determinado, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien [...]. Y bajo este bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente la voluntad»[18].

Para percatarse de la profundidad de esta solución, que implica una aparente excepción al principio general aristotélico de que lo único que existe es la sustancia primera, determinada genérica, específica e individualmente, es preciso haber comprendido previamente la distinción entre el *ser natural* y el *intencional,* que, según frase de Cayetano, «distan más que el cielo y la tierra»[19]. Se trata de dos tipos de ser real, el segundo de los cuales es formalmente mucho más perfecto que el primero, aunque materialmente aquél se funde en éste. La diferencia más notable entre ellos estriba en que el ser natural, que en las cosas que nos es dado alcanzar directamente es material, está más restringido y coartado, mientras que el ser intencional, que es siempre inmaterial, está más amplificado y libre, como que por su medio pueden hacerse presentes a un solo ser las perfecciones todas del universo. Y el pensamiento de Santo Tomás es que la voluntad como voluntad pertenece al plano del ser intencional, que es en cierto modo infinito, pero no escapa enteramente al dominio del ser natural en el que está fundada.

16. *Essai sur les données immédiates de la conscience,* p. 167.
17. *De Veritate,* q. 22, a. 5.
18. *S. Th.* I- II, q. 10, a. 1.
19. *In De Anima,* L. II, cap. 5.

La voluntad, en efecto, puede ser considerada como naturaleza y reduplicativamente como voluntad. Y considerada como naturaleza, aun tan amplia como corresponde a lo que al propio tiempo es voluntad, no hay libertad en la voluntad, sino que está necesariamente inclinada al bien en general, que es su objeto formal especificativo. Pero considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a los bienes particulares todos. Así es como la libertad se encierra en la naturaleza y se reduce a ella, de la misma manera que «lo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a su principio»[20].

La voluntad pertenece al amplio mundo del ser intencional porque es la inclinación que naturalmente resulta del conocimiento intelectual. Por eso hay un íntimo enlace, más aún, una mutua inclusión del entendimiento y la voluntad. En virtud de ella, el entendimiento mueve a la voluntad y ésta a aquél, aunque con diversos géneros de moción. El entendimiento, en efecto, mueve a la voluntad como el fin al agente y tiene toda la primacía en el orden de la especificación. La voluntad, por su parte, mueve al entendimiento como el agente principal a los agentes secundarios y tiene toda la primacía en el orden del ejercicio. Pero sobre esto volveremos más adelante.

8. *La libertad como ausencia de coacción*

De lo dicho será más fácil colegir cómo debe entenderse la libertad de nuestra voluntad. Por de pronto nuestra voluntad se halla exenta de coacción externa o de violencia. Lo violento se opone a lo natural; pero ya hemos visto que la voluntad es una naturaleza. Así, pues, el movimiento que procede interiormente de la voluntad no puede ser violento, y en este sentido un movimiento voluntario y forzado es una contradicción *in terminis.* Pero tampoco puede ocurrir que la voluntad sea violentada por alguna fuerza exterior. El ser espiritual es de suyo impasible, y la voluntad es una propiedad del ser espiritual. Sólo Dios, causa inmediata y única del ser espiritual, podría mover extrínseca y eficazmente a la voluntad; pero Dios no cambia, con su moción, el modo de ser y de obrar de las causas segundas. De una manera o de otra la voluntad es incompatible con la coacción.

20. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 22, a. 1.

Pero esta ausencia de coacción, aunque es condición necesaria de la libertad, no es suficiente. Ha sido frecuente reducir la libertad a la espontaneidad natural. Esta es la única libertad que admite Leibniz en las acciones humanas, lo que le lleva al determinismo psicológico: «Todo está –escribe– cierto y determinado previamente en el hombre como en los demás seres, y el alma humana es una especie de autómata espiritual»[21]. En el mismo sentido se expresa Comte: «Cuando un cuerpo cae su libertad se manifiesta dirigiéndose, según su naturaleza, hacia el centro de la tierra [...]. Del mismo modo en el orden vital, cada función vegetal o animal es declarada libre si se cumple con arreglo a las leyes correspondientes, sin ningún impedimento interior o exterior»[22]. Sin embargo, y según una frase de Kant, esta libertad que convierte al hombre en una especie de autómata espiritual no es sino «un pobre recurso» para escapar a los graves problemas que la libertad implica: «si la libertad de nuestra voluntad no fuese otra que ésa, en nada aventajaría a la de un mecanismo que, una vez cargado, ejercita por sí mismo sus movimientos»[23]. La libertad no es sólo ausencia de coacción, sino también ausencia de determinación interna o, de necesidad natural. Pero veamos cómo debe entenderse esto.

9. *La libertad como indeterminación de la voluntad*

Dos cosas se requieren para la libertad, la indeterminación de los actos de la voluntad y el dominio actual de dichos actos.

La indeterminación de los actos de la voluntad puede considerarse en tres aspectos, a saber, en cuanto a los actos mismos, en cuanto al objeto de ellos, y en cuanto a su ordenación al fin.

Respecto a los actos o a su ejercicio, la voluntad está indeterminada cuando es por naturaleza potencia en orden a ellos, o sea, cuando de suyo no posee ningún acto.

21. *Teodicea*, I, 52

22. *Catecismo positivista*, IV plática.

23. *Critica de la Razón Práctica,* P. I, L. I, Cap. 3. Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica.

Respecto al objeto de los actos o a su especificación, la voluntad está indeterminada cuando se encuentra en presencia de los distintos bienes particulares, que no llenan toda la amplitud de su objeto formal.

Respecto a la ordenación al fin, la voluntad está indeterminada, bien cuando no existe un enlace necesario entre los medios a elegir y el fin intentado (y ésta es una indeterminación objetiva), bien cuando no se conoce tal enlace necesario, aun dado que exista y (ésta es una indeterminación subjetiva).

Por su parte, el dominio actual de los actos se da cuando la voluntad tiene en su poder aquello mismo por lo que se determina a obrar, es decir, el último juicio práctico del entendimiento.

Nótese cuidadosamente que la perfección propia de la libertad no consiste en la indeterminación de la voluntad, sino en el actual dominio que ésta tiene sobre sus actos. La indeterminación, al menos objetiva, es condición necesaria, pero no suficiente de la libertad.

Más todavía, la indeterminación subjetiva, sea respecto del acto, sea respecto de la ordenación al fin, es un índice de imperfección y potencialidad, pues la primera revela una voluntad en potencia, que sólo tiene poder sobre sus actos, pero no sobre los efectos que de ellos resultan una vez puestos, y la segunda, una voluntad deficiente, que puede inclinarse al mal bajo la apariencia de bien, sea por falta de suficiente ilustración, sea por un positivo desorden respecto del fin. Pero sobre esto volveremos dentro de poco.

Examinemos ahora brevemente aquella triple indeterminación de la voluntad. La voluntad humana está indeterminada respecto a todos sus actos. Se trata, en efecto, de una potencia operativa que, de suyo, está privada de todo acto. Por ello, no sólo carece de toda exigencia o necesidad natural de poner este o aquel determinado acto, sino incluso de poner algún acto. La voluntad humana puede querer, o no querer, y si no quiere, no por eso se destruye su naturaleza, que no consiste en querer actualmente sino en poder querer. A la misma conclusión se llega considerando el objeto formal especificativo de la voluntad. Como ya hemos dicho, éste es el bien en general. Pero todos los actos que la voluntad humana puede ejecutar son bienes particulares, e incluso la no ejecución de un determinado acto puede tener en algún caso razón de bien particular. Luego ninguna volición concreta puede convenir por naturaleza a la voluntad humana. Luego ésta se halla subjetivamente indeterminada respecto a todas las voliciones.

La voluntad humana está asimismo indeterminada respecto a aquellos objetos que tienen razón de bien particular. Ya vimos que la voluntad puede ser considerada como naturaleza y como voluntad. Considerada como naturaleza está rigurosamente determinada por su objeto formal, a saber, el bien en común. Pero considerada precisamente como voluntad ningún bien particular puede determinarla rigurosamente. Sería, en efecto, contradictorio o carecería de razón de ser un acto voluntario determinado necesariamente por un bien particular. Así como una resistencia de cien no podría ser vencida por una fuerza de uno, así la amplitud cuasi infinita de la voluntad no puede ser agotada por el ámbito reducidísimo de un bien particular. Es preciso hacer hincapié en esto. El determinismo psicológico dice precisamente lo contrario. Para él una volición que no estuviera plenamente determinada por su objeto o por el motivo que la solicita carecería de razón de ser. Tal es la opinión de Leibniz que concluye afirmando la entera determinación de cada acto voluntario por el motivo más poderoso. Pero ¿en cuál de las dos sentencias se salva verdaderamente el principio de razón suficiente? Examinada la cuestión con detenimiento, lo que carece en absoluto de razón de ser es un acto voluntario que estuviera rigurosamente determinado por un motivo particular, aunque se tratara del más poderoso entre varios que solicitaran simultáneamente a la voluntad. En verdad, ninguno de tales motivos puede tener eficacia bastante para vencer por si solo, y sin la libre aceptación de la voluntad, la resistencia que puede ésta ofrecer en el ejercicio de sus actos. Cierto que, como las acciones están puestas en lo singular, no puede haber elección alguna que no esté plenamente especificada por un motivo concreto; pero si éste da perfecta razón de la especificidad de tal acto, no puede explicar en absoluto su mismo ejercicio, del que la voluntad es única causa (supuesta la moción divina). Y tan es esto así, que ni siquiera el motivo absolutamente más poderoso –la misma felicidad absoluta– es capaz de determinar con todo rigor el ejercicio del acto de quererla; pues, si bien es imposible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, es, sin embargo, posible no querer pensar en la felicidad.

Consideremos finalmente la indeterminación de la voluntad humana respecto a su ordenación al fin. La voluntad se mueve a la elección de los medios a partir de la intención del fin. Pero ¿en qué condiciones está indeterminada esa elección? Pongámonos en el caso más favorable de que el fin intentado sea el último y que, en consecuencia, sea objeto de una intención necesaria. La voluntad quedará indeterminada respecto a los medios que no guarden una relación necesaria con ese fin, o cuya relación

necesaria con el fin, dado que exista, no sea conocida. Es lo mismo que acontece en el conocimiento racional. Admitidos los primeros principios, no por eso hay que admitir todas las verdades cuyo enlace con ellos sea sólo contingente. Es más, aunque una determinada verdad esté necesariamente enlazada con los primeros principios, la razón no está forzada a asentir a ella, si no conoce ese enlace. Así lo voluntad tiende necesariamente al bien sin restricción que es su último fin, pero en la elección de los medios no está obligada a adherirse a los que sólo guardan con aquél una relación contingente, ni tampoco a los que, aun necesariamente enlazados con el fin, no sean conocidos en ese su enlace necesario. En este último caso la voluntad humana posee una indeterminación subjetiva, originada por un defecto del conocimiento. A ella se une la indeterminación subjetiva resultante de un decaimiento o falta de firmeza en su ordenación al fin. En uno y otro caso hay posibilidad de que la voluntad se aparte de su verdadero bien para tender hacia su verdadero mal bajo la apariencia de bien. Esta es la libertad de contrariedad, defecto y no especie de la verdadera libertad. Santo Tomás escribe: «querer el mal no es libertad, ni especie de la libertad aunque sea cierto signo de ella»[24]. Por lo demás, la dicha defectibilidad de la voluntad, cuyo último origen hay que buscarlo en la potencialidad e imperfección que afecta a todo ser creado, constituye, al considerarla en relación a Dios, uno de los mayores misterios de la libertad.

10. *La libertad como dominio de los propios actos*

Pasemos ahora a considerar el actual dominio que la voluntad tiene de sus actos, en el que, como decíamos, consiste propiamente la libertad. Ese dominio no es posible sino porque la voluntad es dueña de aquello mismo por lo que se determina a obrar, a saber, el último juicio práctico del entendimiento. Mas para la intelección de este aserto preciso será que descendamos a considerar en concreto el mecanismo del acto humano libre.

El primer impulso del acto voluntario es la intención del fin. En ella intervienen el entendimiento y la voluntad, actuando de diversa manera. El primero presentando el fin como asequible por tales y tales medios; la segunda tendiendo a ese fin con una impulsión indivisible que engloba tam-

24. De *Veritate*, q. 22, a. 7.

bién la aceptación de los medios. Así, la intención es formalmente un acto de la voluntad, pero en orden al entendimiento. Ahora bien, el acto voluntario adquiere mucha mayor complejidad cuando se desciende desde la intención del fin a la elección de los medios.

El paso del fin a los medios es comparable al tránsito del universal a los particulares; pues así como el universal es necesario y los particulares contingentes, así también el fin es fijo e inmóvil, mientras que los medios son variables e indeterminados. Por ello, el conocimiento de los medios concretos que hay que elegir en cada caso está normalmente envuelto en la duda. Y es para eliminar esa duda para lo que echamos mano del expediente de una previa deliberación, a la que se llama *consejo.* Conviene dejar bien claro que el objeto del consejo nunca es el fin como tal, sino los medios. Si en algún caso llevamos la deliberación sobre el mismo fin, éste ya no es considerado como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Pues bien, así como toda deliberación tiene que estar limitada *a parte ante,* por la intención del fin, también lo debe estar *a parte post,* por el juicio o juicios de la razón práctica que nos señalan lo que debemos hacer aquí y ahora. Y adviértase que todo este proceso de la deliberación se cumple en el entendimiento sólo, sin que la voluntad intervenga para otra cosa que para ponerlo en movimiento o para aceptar su resultado.

Tras la deliberación y rimando con ella viene el *consentimiento* de la voluntad por el cual ésta se adhiere a los resultados de aquélla. Pero es el caso que el consentimiento puede versar sobre varios juicios prácticos diferentes, aceptándolos por lo que hay de bueno en cada una de las acciones que proponen, y es claro que una deliberación no puede concluir definitivamente así. Se precisa en último término que la voluntad elija uno de tales juicios prácticos con preferencia a los otros. Sólo en el caso de que la liberación propusiera un solo juicio práctico, la elección se confundiría con el consentimiento.

¿En qué consiste, pues, la *elección?* Es un acto mixto en el que intervienen el entendimiento y la voluntad. Aristóteles la llama «intelecto apetitivo» o «apetito intelectivo». El entendimiento, desde luego, es necesario para la deliberación y para la formulación de algún juicio práctico; pero la voluntad es no menos necesaria para que ese juicio sea efectivamente aceptado y se convierta en último. El entendimiento aporta la materia de la elección, a saber, los juicios prácticos; pero la voluntad da la forma de la misma. Por eso, atendiendo a la sustancia misma del acto, la elección pertenece a la voluntad.

Nótese bien que esa intervención de la voluntad en que la elección consiste no violenta la ordenación del entendimiento a la verdad, no deforma o falsea el juicio intelectual. Cuando la voluntad elije, no corta violentamente el proceso de la liberación ni se entromete en el campo de la especificación, que es privativo del entendimiento. Aquí sólo interviene, si interviene, a titulo objetivo, esto es, cambiando las circunstancias concretas que el entendimiento debe sopesar, entre las cuales se encuentran sobre todo las propias disposiciones subjetivas. Y por eso que sea tan importante la rectitud de la voluntad para que el juicio intelectual sea así mismo recto. Pero en todo caso, la elección de la voluntad supone un movimiento absolutamente original, colocado de lleno en el orden del ejercicio, y que no es reducible a la especificación en cuanto tal.

Mas entones, ¿no habrá ninguna explicación para la elección misma? ¿no habrá ninguna explicación para el hecho de que la voluntad prefiera un juicio práctico entre varios indiferentes? Pueden apuntarse tres explicaciones generales. En primer lugar, puede ocurrir que un objeto sea verdaderamente mejor que otro, y entonces, si la voluntad lo elije, no hace más que seguir el dictado de la recta razón. En segundo lugar, puede suceder que, por cualquier circunstancia accidental, el entendimiento se detenga en la consideración de un bien particular, que no es precisamente el mejor de los que la voluntad podría elegir en ese momento, pero que termina por imponerse. Finalmente puede ocurrir que la detención del entendimiento en un bien particular esté determinada por alguna disposición permanente del hombre, y entonces, si se trata de una disposición natural y sustraída a la voluntad, tiene ésta necesidad de acomodarse a ella (así todos los hombres desean naturalmente ser, vivir, conocer), y si se trata de una disposición no natural, sino dependiente de la voluntad, ésta no quedará forzada a adherirse a ella, siendo más o menos fácil sustraerse a la misma según se trata de una disposición poco arraigada o de un hábito inveterado.

Con todo, y a pesar de esta reducción del problema por la fijación de los motivos generales de la elección, siempre queda aquí, en el mismo acto concreto de la decisión libre, un reducto inexplicable. El misterio sale nuevamente al paso. Más, si bien se mira, con razón queda siempre en el acto de la elección un fondo inaccesible a nuestra penetración intelectual. Tratándose, como se trata, de un acto contingente y colocado *extra genus notitiae,* no puede ser enteramente reducido a la necesidad nocional, que es el objeto de nuestra inteligencia. Pretender esa reducción sería identificar el orden del ejercicio con el de la especificación, la existencia con la esencia, lo contingente con lo necesario. Esta parece haber sido la ambi-

ción de todos los racionalistas y concretamente de Leibniz, que hubo de llevarle al determinismo psicológico y al optimismo metafísico.

11. *La raíz de la libertad*

Pero esto nos coloca frente a la última cuestión que vamos a tratar aquí: la de la raíz de la libertad. La raíz de la libertad puede ser intrínseca y extrínseca. Examinémoslas brevemente.

Como ya hemos dicho la libertad exige dos cosas: la indeterminación, al menos objetiva, de la voluntad, y el actual dominio de ésta sobre sus actos. Lo primero es condición indispensable para lo segundo, pero no suficiente. Pues bien, ambas cosas pertenecen a la voluntad por su relación con el entendimiento.

Si la voluntad está indeterminada objetivamente, si puede sustraerse al riguroso dominio de la naturaleza, es porque, al derivar de la razón, está colocada como ella en el plano del ser intencional, mucho más amplio y vasto que el ser natural. La amplitud del ser intencional, del que el hombre participa, la echamos ya de ver en su conocimiento y apetito sensibles, y redunda incluso en su propio cuerpo, que, como observa agudamente Santo Tomás, en lugar de ciertos instrumentos determinados, ha sido dotado de manos con las que puede manejar los más variados instrumentos; pero esta amplitud del ser intencional se percibe sobre todo en el conocimiento intelectual humano, en el que partiendo de las primeras nociones y principios pueden alcanzarse las más remotas consecuencias, y en la voluntad, estrechamente ligada a ese conocimiento.

Pero hay más. Lo propio del ser conocido es prescindir de las determinaciones de la existencia concreta. Y por eso, ni reclama de suyo el existir, ni el existir de este o aquel modo. Santo Tomás desarrolla así este pensamiento : «Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese modo determinado, y así el artífice no permanecería libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas como la forma de la casa en la mente del artífice es la razón absoluta de la casa, que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales,

por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla»[25]. «La ciencia en cuanto ciencia –dice en otro lugar– no implica causalidad o acción, como tampoco la forma en cuanto forma»[26].

Así, pues, ésta es la raíz intrínseca de la indeterminación objetiva de la voluntad, el conocimiento intelectual del que deriva y que abstrae de la condiciones concretas de la existencia.

Veamos ahora cuál es la raíz del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. Si la voluntad sigue al entendimiento, y más en concreto, al último juicio práctico de éste, para que la voluntad domine su acto es preciso que sea dueña del juicio por el que se rige; pero siguiendo el paralelismo del entendimiento y la voluntad, no podría ésta dominar el juicio por el que se determina si el entendimiento mismo no lo dominara también, si la razón no fuese dueña de sus propios juicios. Santo Tomás escribe a este respecto: «El apetito sigue al último juicio práctico. Pero si el juicio de la potencia cognoscitiva no está en poder del que juzga, sino que le es impuesto por otro, tampoco estará en su potestad el acto del apetito. Mas el juicio está en la potestad del que juzga en tanto que puede juzgar de su propio juicio, pues de aquello que está en nuestro poder podemos juzgar. Pero juzgar acerca del propio juicio es exclusivo de la razón que reflecte sobre su propio acto y conoce las relaciones de las cosas de las que juzga y por las que juzga. De donde toda la raíz de la libertad está constituida en la razón. Y según que algo se comporte respecto a la razón, así se comporta respecto a la libertad»[27]. «El hombre –escribe también– por virtud de su razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios y la relación y orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no»[28].

Así, pues, la raíz intrínseca del dominio que la voluntad tiene de sus actos se encuentra en el poder reflexivo de la razón, por la que ésta es dueña de sus propios juicios.

Y veamos ahora la raíz extrínseca de la libertad. Esta es necesaria para explicar el paso de la libertad potencial o indeterminación subjetiva

25. *De Veritate,* q. 23, a. 1.
26. *De Veritate*, q. 2, a. 14.
27. *De Veritate,* q. 24, a. 2.
28. *De Veritate,* q. 24, a. 1

de la voluntad a la libertad actual o dominio actual de los propios actos. Es verdad que la voluntad es una potencia operativa que, como tal, y considerada en acto de querer un fin, puede moverse a sí misma a la elección de los medios, pero, de todos modos, es preciso admitir una última causa extrínseca. Sin intención del fin no hay elección de los medios, como sin causa no hay efecto. Si el fin intentado ha sido objeto de una elección anterior, será necesario suponer otra intención previa, y así sucesivamente. Pero aquí no se puede proceder al infinito. Luego hemos de partir de una primera intención que no se explica por ninguna elección anterior, y que sólo puede ser explicada por una causa extrínseca. Pero ésta no puede ser más que Dios, causa única del ser espiritual y de sus mociones *ab extrínseco.*

Y no sólo eso. Así como las causas segundas dependen tan enteramente de la Causa Primera que, no sólo su ser, sino también sus operaciones, requieren la conservación y el concurso inmediato de Ésta, así también todas las intenciones y elecciones particulares de la voluntad dependen actual y enteramente del concurso divino, el cual, sea previo o simultáneo, no debe cambiar la naturaleza formalmente libre de tales actos.

Pero con esto hemos entrado ya en los dominios de la metafísica hacia los que el problema de la libertad se ve constantemente atraído.

LA RAÍZ METAFÍSICA DE LA LIBERTAD*

La libertad requiere dos cosas: la indeterminación de los actos de la voluntad y el dominio actual de dichos actos.

La indeterminación de los actos de la voluntad puede considerarse en tres aspectos: en cuanto a los actos mismos (ejercicio, indeterminación subjetiva); en cuanto al objeto de ellos (especificación, indeterminación objetiva), y en cuanto a su ordenación al fin (indeterminación, ya objetiva, por contingencia del objeto; ya subjetiva, por deficiencia en el conocimiento).

El dominio actual de los actos se da cuando está en poder de la voluntad el juicio práctico del entendimiento.

La raíz intrínseca de la libertad. En cuanto indeterminación subjetiva respecto a los actos y a la ordenación al fin, está en la potencialidad de la voluntad, del entendimiento, y en último término, de la sustancia que entiende y quiere. En cuanto indeterminación objetiva respecto al objeto y a la ordenación al fin, la raíz está ya en la amplitud del ser intencional, ya en la contingencia de los bienes particulares. En cuanto dominio actual de los actos, la libertad tiene su raíz en el poder reflexivo de la razón.

La raíz extrínseca de la libertad es Dios. Su intervención es necesaria ya para explicar la primera intención, fundamento de las sucesivas eleccio-

* Publicado en *III Semana Española de Filosofía*, CSIC, Madrid 1957, pp. 65-71.

nes, ya para explicar, como causa primera, la realidad actual de cualquier intención y elección.

La verdadera concepción de la libertad ocupa un término equidistante entre las posiciones extremas del determinismo naturalista y el indeterminismo libertista. Ni estricta necesidad natural ni total ausencia de determinación. La libertad es ilimitada, pero dentro de ciertos límites.

Así como el ser intencional, más amplio y vasto que el ser natural, está, sin embargo, fundado en éste, así la libertad, con toda su amplitud e indeterminación interna, está basada en la naturaleza y se incluye en ella. Siempre lo móvil se reduce a lo inmóvil, y lo indeterminado a lo determinado como a su principio.

Dos son los requisitos de la libertad: la indeterminación, al menos objetiva, de los actos de la voluntad, y el dominio actual de dichos actos.

La indeterminación de los actos de la voluntad puede considerarse en tres aspectos, a saber, en cuanto a los actos mismos, en cuanto al objeto de ellos, y en cuanto a su ordenación al fin.

Respecto a los actos o a su ejercicio, la voluntad está indeterminada cuando es por naturaleza potencia en orden a ellos, o sea, cuando de suyo no posee ningún acto.

Respecto al objeto de los actos o a su especificación, la voluntad está determinada cuando se encuentra en presencia de los distintos bienes particulares que no llenan toda la amplitud de su objeto formal.

Respecto a la ordenación al fin, la voluntad está indeterminada, bien cuando no existe un enlace necesario entre los medios a elegir y el fin intentado (y ésta es una indeterminación objetiva), bien cuando no se conoce tal enlace necesario, aún dado que exista (y ésta es una indeterminación subjetiva).

El dominio actual de los actos se da cuando está en poder de la voluntad aquello mismo por lo se determina a obrar, es a saber: el último juicio práctico del entendimiento.

Nótese cuidadosamente que la perfección propia de la libertad no consiste en la indeterminación de la voluntad, sino en el actual dominio que ésta tiene de sus actos. La indeterminación, al menos objetiva, es condición necesaria, pero no suficiente, de la libertad.

Más todavía; la indeterminación subjetiva, sea respecto del acto, sea respecto de la ordenación al fin, es un índice de imperfección y poten-

cialidad, pues la primera revela una voluntad en potencia, que sólo tiene poder sobre sus actos, pero no sobre los efectos que de ellos resultan una vez puestos, y la segunda, una voluntad deficiente, que puede inclinarse al mal bajo la apariencia de bien, sea por falta de suficiente ilustración, sea por un positivo desorden respecto al fin.

Y vayamos ya a la raíz de la libertad. Ella puede ser doble: intrínseca, que debe buscarse en toda libertad, y extrínseca, que sólo puede encontrarse en la libertad creada. Examinemos primero la raíz intrínseca.

La libertad, en cuanto indeterminación subjetiva respecto a los actos o respecto a la ordenación al fin, tiene su raíz ya en la misma potencialidad de la voluntad, que no posee por naturaleza acto alguno, ni siquiera aquel por el que tiende al último fin, ya en la potencialidad del entendimiento, que asimismo está privado por naturaleza de todo conocimiento actual. Una y otra potencialidad se reducen a su vez a otra potencialidad más profunda: la de la materia respecto a la forma en los seres materiales y la de la esencia respecto a la existencia en los seres espirituales finitos. Como el ser intencional, al que pertenecen el entendimiento y la voluntad, es, en cierto modo, infinito, es preciso que en los seres creados haya una distinción real entre el ser intencional y el natural en que se funda, y así aquél estará recibido en éste como el acto o la forma en la potencia o sujeto. Por eso la potencialidad del ser intencional está basada en la potencialidad del ser natural en el que inhiere, y sabido es que esta última o es la materia o es la esencia.

La libertad, en cuanto indeterminación objetiva respecto al objeto o respecto a la ordenación al fin, tiene su raíz ya en la misma amplitud del ser intencional, que sólo se halla determinado por las perfecciones trascendentales y análogas del ser, la verdad, y el bien sin restricción, ya en la contingencia de los bienes particulares respecto al bien infinito.

La libertad, en cuanto dominio actual de los actos, tiene su raíz en el poder reflexivo de la razón. La voluntad sigue al entendimiento como la inclinación sigue a la forma, y la existencia, a la esencia. Si, pues, la voluntad ha de tener a sus actos en su poder o bajo su dominio, es preciso que el entendimiento tenga también en su poder a sus juicios prácticos, que especifican aquellos actos. Ahora bien: únicamente es dueño de su juicio aquel que puede reflectar sobre él y juzgarlo con un nuevo juicio.

Nótese aquí que el último juicio práctico es obra conjunta del entendimiento y la voluntad; del entendimiento, formulándolo; de la voluntad, eligiéndolo o aceptándolo; es decir, haciendo que sea último. Pero ni la

voluntad se entromete nunca en el orden de la especificación ni el entendimiento invade de algún modo el campo del ejercicio.

La voluntad puede, con todo, modificar las condiciones subjetivas que han de ser justipreciadas por el entendimiento, pues no hay que olvidar que la verdad del entendimiento práctico no consiste en su conformidad con las cosas, sino en su adecuación con el apetito recto.

Veamos ahora la raíz extrínseca de la libertad. Ella se requiere para explicar el paso de la libertad potencial a la actual. Es verdad que la voluntad es una potencia operativa que, como tal, y considerada en acto de querer un fin, puede moverse a sí misma en orden a la elección de los medios; pero, de todos modos, no puede prescindirse de una última causa extrínseca. Sin intención del fin no hay elección de los medios, como sin causa no hay efecto. Si el fin intentado ha sido objeto de una elección anterior, será necesario suponer otra intención previa, y así sucesivamente. Pero aquí no se puede proceder al infinito. Luego hemos de partir de una primera intención que no se explica por ninguna elección anterior, y que sólo puede ser explicada por una causa extrínseca. Esta no puede ser más que Dios, que, al ser causa única del ser espiritual, será también causa inmediata de aquella primera intención.

Pero no sólo esto. Así como las causas segundas dependen tan enteramente de la causa primera, que, no sólo su ser, sino también sus operaciones, requieren la conservación y el concurso inmediato de ésta, así también todas las intenciones y elecciones particulares de la voluntad dependen actual y enteramente del concurso divino, el cual, sea previo o simultáneo, no cambia la naturaleza formalmente libre de tales actos, pues no sólo produce los actos, sino también el modo de ellos. Inteligencia y libertad.

HISTORIA Y CULTURA*

El ámbito de la cultura

La filosofía contemporánea ha llevado a cabo una elaboración doctrinal del concepto de cultura, según la cual el campo de ésta debe quedar restringido y casi enteramente equiparado, hechas las debidas salvedades, al reservado por los antiguos al arte y a la técnica. Con motivos de inspiración en Kant y en Hegel y fuertemente influida por Dilthey y Max Scheler, esa reciente filosofía de la cultura no acierta a ver en el ente cultural otra cosa que una objetivación o encarnación del espíritu o de sus valores en alguna realidad material. Con arreglo a esa concepción, toda obra de cultura es entendida, desde luego, como producto exclusivo del espíritu o de la persona y como totalmente ordenada y dirigida a la persona, única capaz de "comprenderla"; pero, esto no obstante, nunca puede darse o estar sustentada sino en una realidad material y sensible, y, por ello, exterior a la persona como tal. Aunque el ente cultural sea el lugar o punto de encuentro de dos espíritus: el que lo "crea" y el que lo "comprende"; sin embargo, en sí mismo no es espíritu, sino materia espiritualizada. Y es la insistencia en esto último lo que hace recordar, y relacionar con semejante concepto de cultura, aquel "orden que la razón introduce en las cosas exteriores" que constituía para los antiguos el dominio de las artes, sobre todo mecánicas.

* Publicado en *Arbor* 38 (1957), pp. 217-225.

Pero hay una grave razón para que esos filósofos contemporáneos consideren al ente cultural como necesariamente exterior a la persona o al espíritu, y es que, para ellos, el espíritu no puede ser soporte o sustentáculo de perfección alguna, sencillamente porque no es sustancia. Conciben al espíritu como una pura sucesión de actos, sin trasfondo permanente alguno. Y todavía esta tesis no es sino una consecuencia de la distinción, originariamente kantiana, entre naturaleza y libertad, de la irreductible oposición que ha creído ver la mente contemporánea entre el ser corpóreo, natural, sujeto a la necesidad, y el ser espiritual, libre, sustraído a toda determinación. Y es que, como la naturaleza y la sustancia comportan una estructura esencial fija y permanente, se ha creído necesario que el ser libre, para serlo verdaderamente, no fuese naturaleza ni sustancia, sino actividad pura. Por lo cual el ente cultural, es decir, el que encarna y conlleva las realizaciones del espíritu, no podrá ser él mismo espíritu, sino materia, no podrá ser persona, sino naturaleza sensible, exterior a la persona, aunque íntimamente relacionada con ella. Y nótese que si en el hombre, según esa concepción filosófica, puede también haber cultura, esto se debe a que hay en él, además de una libertad que lo constituye esencialmente, una naturaleza sensible que es "tenida" y no "sida" por el hombre, y así le es en cierto modo exterior.

Ahora bien, esa concepción del ser espiritual, de la que resulta aquella restricción del ámbito de la cultura, es completamente falsa. El espíritu no es ni puede ser una pura sucesión de actos o una absoluta libertad; es, por el contrario, una naturaleza sustancial determinada, aunque mucho más amplia y vasta que la sustancia material, merced a la cuasi infinita apertura que para ella supone el conocimiento intelectual de que está dotada y la inmaterialidad en que éste radica. No existe la oposición irreductible que se ha querido ver entre naturaleza y libertad, pues la libertad no puede ser absoluta indeterminación, sino que exige ciertos límites. "La misma voluntad –escribe Santo Tomás– es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza"[1].

Pero desde el momento en que se concibe al espíritu como una cierta naturaleza sustancial, capaz por ello de sustentar la cultura, ya no hay por qué concebir a ésta, restringidamente, como el perfeccionamiento que el hombre introduce en el cosmos material, con exclusión de cualquier otro, sino que se hace necesario ampliar su concepto y extenderlo también al

1. *De Veritate,* q. 22, a. 5.

perfeccionamiento que el hombre realiza en sí mismo, en su parte más esencial, merced al ejercicio de su libertad guiada por su razón.

Y con grave motivo se hace aquí apelación a la libertad, porque una cosa es todavía necesaria a la cultura, a pesar de ese ensanchamiento de sus fronteras, y es que, si bien apoyada en una naturaleza, no sea ella misma efecto necesario y constante de una naturaleza. La cultura no es un producto natural en cuanto que éste significa algo rigurosamente determinado y necesariamente establecido, pues por algo tiene una referencia necesaria a la actividad espiritual y específicamente humana, que es racional y libre.

Desde Aristóteles estamos acostumbrados a distinguir tres demarcaciones en la actividad específicamente humana: la *especulativa,* que versa sobre el orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar; la *práctica,* que recae sobre el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad y, mediante ésta, en todas las demás facultades que reciben su influjo, *y* la *factiva,* que versa sobre el orden que la razón introduce, bien en sus propios actos (y éste es el orden racional o lógico, en cuanto que la Lógica es un arte), bien en otras facultades y mediante éstas en las cosas exteriores. De estos tres órdenes, el primero es estrictamente *científico;* el segundo, *ético* o moral, y el tercero, *artístico* (que comprende tanto las artes mecánicas como las liberales).

Ahora bien, estos tres sectores de la actividad humana no están desconectados entre sí, sino enlazados y hasta coimplicados. Desde un punto de vista más general toda la actividad humana, que es esencialmente racional, puede dividirse en especulativa y práctica, de las cuales la primera se especifica por la *verdad* y tiende *a conocer,* y la segunda se especifica por el *bien* y tiende a *obrar* o a *hacer.* Mas, como la verdad misma es un cierto bien (el bien del entendimiento) y el mismo conocer es un cierto obrar, parece que la misma especulación cae bajo el dominio de la practicidad; y así es, en efecto, en cuanto al modo, pero no en cuanto a la *forma* o al objeto; es decir, en cuanto a lo subjetivo, pero no en cuanto a lo objetivo, aspectos que, por lo demás, se dan inseparablemente unidos. Por lo que atañe a la actividad práctica, ésta, como decimos, se especifica por el bien; pero este bien puede ser: o el de la *obra* o el del *agente;* y así, en el primer caso, tenemos el *hacer* o dimensión factiva, y en el segundo, el *obrar* o dimensión estrictamente práctica. Mas, como el bien de la obra puede redundar en último término en el bien del agente, se ve que el orden del hacer no es enteramente independiente del orden del obrar. De todo lo cual resultan las mutuas implicaciones de estos tres órdenes.

En efecto, el orden especulativo o estrictamente cognoscitivo se extiende en cierto modo a toda la actividad humana en cuanto que está regida por el conocimiento *(nihil volitum quin praecognitum)* y en cuanto que el conocimiento de lo que es antecede al de lo que debe ser; pero propiamente corresponde al conocimiento en cuanto conocimiento y a su aspecto objetivo y no subjetivo. El orden práctico se extiende también en cierta manera a toda la actividad humana: a la especulativa en cuanto a lo subjetivo de ella (es decir, en cuanto al ejercicio de los actos y en cuanto a la adopción de uno u otro modo de conocimiento), y a la actividad factiva en cuanto que el bien de la obra se relaciona, favoreciéndolo o contrariándolo, al bien del agente, y en cuanto que todo el bien que el hombre realiza o intenta fuera de sí está en último término ordenado al bien de sí mismo; pero propiamente el orden práctico corresponde a la actividad de la voluntad y a lo que cae bajo su imperio. Finalmente, el orden factivo, el más restricto, se extiende al orden especulativo en cuanto al modo adoptado en él (y éste es precisamente el orden lógico) y a las operaciones exteriores e incluso a algunas facultades interiores reglables como la memoria y la imaginación, pero no informa a la voluntad.

Para los que equiparan el campo de la cultura al orden factivo de los antiguos, tanto la actividad típicamente especulativa como la estrictamente práctica debe quedar fuera del orden cultural, o ser equiparadas, desvirtuando su naturaleza, a la actividad factiva. Sin embargo, y si atendemos al sentido consagrado por el uso del término “cultura”, no se ve razón alguna para realizar tamaña reducción, o para llevar a cabo esa deformación. Sabido es que, en su significación primigenia, el vocablo “cultura” ha servido para designar, en sentido activo y pasivo, el laboreo o cultivo de la tierra, y que de aquí ha pasado a significar, por ampliación, toda acción (y efecto) de ayudar industriosa o inteligentemente a una naturaleza, cualquiera que ella sea, al logro fácil y seguro de su perfección. Y si esto es así, nada impide que la cultura pueda realizarse en cualquiera de aquellas tres demarcaciones de la actividad humana señaladas antes sin necesidad de reducirlas a una sola, bien por exclusión de la actividad moral y de la contemplación, bien por la introducción de ambas, mediante la anulación de sus fronteras naturales, en el orden factivo.

Y, en efecto, por lo que hace al orden especulativo, la cultura puede muy bien afincarse en él. En el conocimiento especulativo debe distinguirse, por una parte, la verdad conocida, y por otra, el modo como se la conoce, o sea, el sistema científico en el que está encerrada.

De suyo la verdad conocida no depende del arbitrio humano, pero sí el modo de conocerla, que es las más de las veces indiferente. Además, las mismas verdades conocidas, cuando no son inmediatamente dadas, sino deducidas por un largo discurso, no siempre se enlazan necesariamente con las premisas de donde se extraen, lo que hace también posible la intervención aquí de la libertad. Ahora bien, la cultura se extiende hasta donde llega la industria humana, la actividad libre, superpuesta sobre la necesidad natural. Y por eso, en el orden especulativo hay amplios sectores en que puede arraigar la cultura.

Por lo que toca al orden práctico, la cultura se realiza en él de manera todavía más plenaria. Si exceptuamos a los primeros principios del orden moral, dictados por la sindéresis, y a las primeras y universales e inmediatas consecuencias de ellos, todo el resto de las actividades estrictamente prácticas, en cuanto accesible al juego de la libertad, pertenece de lleno al campo de la cultura.

Finalmente, por lo que atañe al orden factivo, la cultura tiene en él su asiento más propio. Se trata de una demarcación en donde actividad racional y libre campa a sus anchas y donde los límites puede encontrar no le vienen de sí misma, sino de la materia o sujeto en que tienen que asentarse sus obras.

Así, pues, el ámbito de la cultura abarca toda la actividad humana específicamente tal, no sólo transitiva, sino también inmanente, en tanto que no determinada por una necesidad natural, no siendo lícito reducirlo a la actividad transitiva ni concebir las otras esferas al modo de ésta, error característico de todo historicismo que extiende, por ejemplo, el condicionamiento espacio-temporal propio de la vida factiva a la esencia misma de lo especulativo y lo moral.

Dominio de la historia

La historia puede ser entendida en sentido subjetivo, como conocimiento y narración, y en sentido objetivo, como acontecer real. Al tratar aquí de fijar los confines de la historia, tomamos a ésta en su sentido objetivo.

¿Cuál es el ser de la historia? Por de pronto es claro que no se trata de ser sustancial alguno. La sustancia, cierta sustancia, podrá tener historia,

pero ella misma no puede ser historia. Esto es así hasta para los mismos historicistas que, si reducen el hombre a su historia, es por haber realizado una previa desustancialización del ser humano, al reducirlo a pura libertad. Queda, pues, que la historia sea un accidente o un conjunto de ellos.

Pero ¿de qué accidente se trata? A poco que reflexionemos habremos de llegar a la conclusión de que la historia debe ser encuadrada dentro del predicamento “acción”. Pero tampoco se trata, como es claro, de una acción aislada e independiente, sino de una serie o conjunto de acciones. Y todavía es necesario que se cumplan ciertos requisitos, ya por lo que hace a la serie misma, ya por lo que toca a los elementos de ella.

Por lo que hace a la serie, éstas deben ser sus notas esenciales: a) que sea *sucesiva; b)* que sea *prospectiva,* y *c)* que sea *indefinida.* En efecto, un conjunto de acciones simultáneas no constituye historia. Sin duda que cada una de ellas puede ser elemento de la historia, pero no en cuanto simultánea, sino en cuanto que, recibiendo la carga del pasado, prepara las rutas del futuro, es decir, en cuanto sucesiva. Asimismo, y esto es claro, la serie sucesiva de las acciones que forman la trama de la historia mira siempre hacia adelante, hacia el futuro, con absoluta imposibilidad de un proceso real inverso. Finalmente, la sucesión histórica es indefinida, es decir, supone siempre partes anteriores y siempre prepara otras posteriores; lo que no quiere decir que la historia no haya comenzado o no tenga que acabar, sino únicamente que el proceso histórico como tal no contiene, en su constitutivo inteligible, tal principio y tal fin.

En cuanto a las acciones mismas que constituyen la serie histórica, he aquí sus notas esenciales: a) han de ser acciones específicamente *humanas* o libres, y b) han de tener cierta trascendencia o *influencia* en el futuro. En efecto, las acciones propiamente históricas son todas humanas, pues si algunas acciones no realizadas por el hombre, sino por la naturaleza material, pueden y deben entrar en la textura de la historia, nunca entran allí directamente y *per se,* sino indirectamente y como de soslayo, a saber, en cuanto son asumidas por acciones humanas correspondientes. Además, como decimos, las acciones históricas deben ser influyentes, deben trascenderse a sí mismas y pervivir en el futuro. Ni es ésta una reducción arbitraria, sino necesaria. Si se tratara de una reducción practicada en el dominio de la historia como conocimiento o narración podría pensarse que estaba basada en la limitación de nuestras facultades; pero aquí nos referimos a la historia objetiva. La selección que el narrador de la historia realiza en las acciones humanas del pasado no se funda en la imposibilidad en

que se encuentra de abarcarlas todas, sino en la índole misma de las acciones seleccionadas. Los materiales de la historia no son elementos sueltos e independientes, sino acontecimientos enlazados con vínculos de influjo real de los anteriores en los posteriores, y por eso un acontecimiento que no admita tal vinculación con otros no es materia apta para la historia.

Pero de este carácter esencial de influyentes que compete a las acciones históricas se derivan como tres propiedades de las mismas que las acompañan indefectiblemente, a saber: a) que sean *pasadas;* b) que sean *externas,* y *c)* que sean *sociales.*

Por lo que hace a la nota de pasadas, algunos preferirán considerarla como esencialmente constitutiva de las acciones históricas y no como consecutiva de su esencia, pero lo cierto es que el carácter de influyentes es más radical y esencial. Porque ésta es la principal razón por la que las acciones presentes no son históricas: que no son influyentes en el sentido histórico. No es que les falte "perspectiva histórica" como suele decirse, sino simplemente que, al no existir ninguna otra acción posterior a ellas, carecen de trascendencia real de futuro.

La segunda consecuencia del carácter de influyentes es la *exterioridad.* En efecto, un hecho absolutamente interior no puede tener un verdadero influjo en el decurso de la historia. Supongamos una serie de actos interiores: ideaciones, deseos, deliberaciones, resoluciones; tales actos o llegan por fin a cristalizar en una acción externa que haya de influir en la posteridad, o no. En el primer caso, todas aquellas acciones interiores quedan en cierto modo exteriorizadas por virtud de dicha acción externa, y así, si ésta es influyente, también lo serán ellas y pertenecerán a la historia. Pero si no llegan nunca a traducirse en una acción externa, no podrán ser verdaderamente influyentes ni, por consiguiente, históricas. Podrán tal vez influir en otras acciones interiores subsiguientes, y éstas quizá en otras y en otras; pero si jamás se exteriorizan, es claro que, muerto el individuo, dejarán en absoluto de influir, y así nunca podrán pasar al dominio de la historia.

Pero tal vez se piense –y con esto pasamos a la tercera consecuencia– que de esa manera reducimos caprichosamente la historia al orden colectivo o *social,* excluyendo sin razón el orden individual. Y es muy cierto que la historia no es sino social, y que no hay una historia individual o personal en el sentido más estricto; pero esto tampoco es una afirmación de principio, sino una consecuencia necesaria, ya de la indefinida fluencia

de la historia (sólo la sociedad se prolonga indefinidamente), ya del carácter trascendente de sus acciones, como fácilmente podría demostrarse.

De todo lo cual se deduce la falsedad de la tesis central del historicismo: la reducción del hombre a su historia. No es sólo que la sustancia misma del hombre no puede ser historia, que en esto está de acuerdo el historicismo, aunque por haber negado sustancialidad al hombre; pero ni siquiera todas las acciones humanas son históricas, puesto que vemos que sólo las influyentes, externas y sociales, gozan de esa propiedad.

Pero, en cambio, debemos conceder al historicismo esta gran verdad: la historia sólo se da en el hombre, el hombre es el lugar ontológico de la historia. Dos dificultades se ofrecen a este respecto: la primera, de carácter general, se refiere a la cuestión del verdadero sujeto de la acción externa o transitiva, que para unos es el agente y para otros el paciente; y la segunda, de carácter especial, atañe al problema de la existencia o inherencia de las acciones pasadas en el hombre presente. No vamos a ocuparnos aquí detenidamente de ellas. Apuntaremos sólo las soluciones. La acción está en el agente no sólo incoativamente, lo que todos admiten, sino también formalmente, como acción, cuyo correlato es la pasión, que está en el paciente. Y así las acciones humanas están en el hombre, aunque sus efectos o las pasiones correspondientes estén en las cosas o en los otros hombres. La segunda dificultad se resuelve teniendo en cuenta que las acciones históricas, precisamente porque son influyentes, no son enteramente pasadas, sino que perviven y actúan en el presente permaneciendo en él según una existencia virtual

Historia y cultura

Delimitados así los respectivos campos de la cultura y de la historia, es el momento de ponerlos en relación.

Por de pronto hay que señalar una fundamental coincidencia de esos dos campos: los dos se refieren a la actividad humana, racional y libre, más allá de las necesidades naturales del mismo hombre. Como ya hemos visto, las acciones del hombre puramente naturales y sustraídas a la dirección de la inteligencia y al dominio de la voluntad no pertenecen ni a la cultura ni a la historia. Lo que no quita para que la naturaleza esté a la base de la cultura y sea su causa, ya material, ya ejemplar, ya instrumental, ya

final, y que se dan asimismo acaeceres y acciones puramente naturales que entren en la trama de la historia y sean en cierto sentido causas o condiciones de ella. Basarse en la naturaleza, pero superarla y trascenderla: esto es igualmente propio de la cultura y de la historia.

Pero junto a esta coincidencia de ámbitos, he aquí dos discrepancias.

La primera es que la cultura es aplicable tanto a las acciones humanas como a los productos de ellas, y, en cambio, la historia sólo es atribuible a las acciones humanas mismas y no a sus efectos. Hablamos, claro es, de una atribución propia, pues los productos de las acciones humanas pueden decirse históricos por denominación extrínseca. La razón de tal discrepancia es que la historia se constituye esencialmente por la sucesión de las acciones, mientras que la cultura mira sobre todo a la especie y condición de ellas y a sus efectos.

La segunda es que la cultura es aplicable tanto a las acciones pasadas como a las presentes, tanto a las externas como a las internas, tanto a las colectivas como a las individuales, y en cambio, la historia sólo abarca las acciones pasadas, externas y sociales.

Para terminar conviene considerar la posible objeción de que también hay historia de las actividades puramente internas, como son la ciencia y la filosofía, y no sólo de las externas, como la política, las artes y las técnicas. La objeción se desvanece si se tiene en cuenta que la historia en tanto alcanza a aquellas actividades internas en cuanto que son manifestadas o exteriorizadas por el lenguaje hablado o escrito, o por otro cualquier medio.

En resumen, la cultura es más amplia que la historia, y ésta se contiene íntegramente en aquella.

ONTOLOGÍA DE LA CULTURA*

La Filosofía de la Cultura, brote relativamente reciente del añoso tronco filosófico, necesita ser alimentada con urgencia por la savia de la Ontología para que no desfallezca y se trivialice. La Ontología de la Cultura, en efecto, es la única que puede dar hondura y seriedad a unas especulaciones cada vez más amenazadas de superficialidad y diletantismo. Como ciencia del ser y de sus principios y condiciones más generales, la Ontología, aplicada a la cultura, tiene a su cargo la misión de precisar los conceptos básicos, distribuir y ordenar las cuestiones y estructurar, en suma, toda la materia que debe abarcar una auténtica Filosofía de la Cultura. Todo lo cual condiciona el triunfo de la unidad sobre la dispersión en esta rama del saber, que es el triunfo de la verdadera ciencia sobre los puros juegos de ingenio o la charlatanería vulgar.

Este es un ensayo muy breve de lo que debe ser una Ontología de la Cultura.

El esquema general al que voy a atenerme en el desarrollo del mismo va a ser el clásicamente establecido para el esclarecimiento de las nociones o de la materia científica incompleja: primero, la definición, y, después, la división. Y en cuanto a la definición, primero, la nominal, y, después, la real, con la exposición, esta última, de las causas extrínsecas e intrínsecas. Como se ve, me limito aquí al aspecto ontológico de la cultura, dejando para otra ocasión el aspecto noético o gnoseológico.

* Publicado en *Anales de la Universidad de Murcia* 15 (1956-57), pp. 287-308.

1. *Etimología y uso histórico del término «cultura»*

Etimológicamente la voz castellana «cultura» proviene, a través de su correspondiente latina, del verbo asimismo latino «colere», que a su vez conserva la raíz griega χολ (de donde βουκόλος= boyero, βουκολέω= apacentar bueyes). En latín el vocablo en cuestión tiene el sentido primario de labor o cultivo de la tierra, pero ampliado inmediatamente a designar toda acción y efecto de trabajar o perfeccionar cualquier bien material o espiritual: cosas corpóreas, energías físicas y vitales, artes o ciencias, amistades, virtudes.

El uso común ha mantenido en lo esencial esos significados, aunque cambiando y hasta invirtiendo el orden de prioridad, y posterioridad de los mismos. Todavía la palabra «cultivo» –de la misma raíz que cultura– designa, en primer término, el laboreo de la tierra, las faenas agrícolas, ampliándose luego a significar el perfeccionamiento de bienes o energías propiamente humanos. En cambio, la voz «cultura» expresa hoy, en primer lugar, al menos en nuestro idioma la perfección intelectual humana; de manera derivada y secundaria, la perfección moral y la del propio cuerpo humano, y todavía más secundariamente, la transformación industriosa o inteligente de las cosas materiales que nos rodean. Esta inversión del orden de los significados con respecto al que se da en la etimología tiene una cierta razón de ser, pues en éste como en otros muchos casos la imposición del nombre atiende primeramente a lo más exterior y sensible, como es la cultura externa, mientras que la aplicación o uso ulterior del mismo nombre atiende, en primer término, a lo más importante y estimado, como es la cultura intelectual, de la que deriva la misma cultura moral y, por supuesto, la cultura física y la externa.

Por lo demás, lo esencial y común a todos estos variados sentidos parece ser la noción de cierta actividad industriosa humana y sus efectos sobre cualquier sujeto, material o espiritual, capaz de ser perfeccionado respecto a fines establecidos por aquella misma actividad industriosa. Comúnmente se conviene en llamar «naturaleza» a aquel sujeto en que la cultura encarna, y «valores» al perfeccionamiento que la industria humana procura y logra sobre él. Por lo que puede decirse que toda obra de cultura implica la unión o fusión de una naturaleza y unos valores; naturaleza dada o preexistente, que hace de elemento material, y valores insuflados en ella por la acción inteligente del hombre, que vienen a hacer de elemento formal. Como ya se ha apuntado anteriormente y en contra de la opinión de

algunos que más adelante refutaré, esa naturaleza podrá ser corporal o espiritual, y, por su parte, esos valores podrán ser de la más variada índole: de simple utilidad pragmática, de belleza, de vitalidad, de verdad, de eticidad. Lo que en todo caso se exige es que unos valores queden superpuestos por la acción humana a una naturaleza preexistente, elevando así a ésta por encima de lo que, dejada a sí misma, hubiera podido lograr.

Con esta noción de la cultura concuerdan en general las definiciones o descripciones que de ella nos hacen los filósofos. Valgan como ejemplo estas palabras de Rickert: «Los productos naturales son los que brotan libremente de la tierra. Los productos cultivados son los que el campo da cuando el hombre lo ha labrado o sembrado. Según esto, es naturaleza el conjunto de lo nacido de sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionadamente por el hombre, en atención a los valores que en ello residen»[1].

2. *Definición real de la cultura. Su problemática*

Preparado el camino con estas descripciones nominales –etimológica y usual–, creo que puede pasarse a la búsqueda de la definición real de la cultura. Y adviértase ante todo que, pues la cultura tiene dos sentidos: uno activo –la acción humana que la produce– y otro pasivo –el fruto de la misma–, aquí atenderé a ambos, pero con cierto orden, pues la cultura pasiva será estudiada *per se* o directamente, mientras que la activa lo será indirectamente, a saber, en cuanto es la causa eficiente de la primera.

Sabido es que la definición real se divide en descriptiva o por las causas extrínsecas y esencial o por las intrínsecas. Aquí voy a ensayar las dos, comenzando, como es natural, por la descriptiva, pues dado el modo progresivo de conocer del hombre, los accidentes externos y las causas extrínsecas nos son conocidos antes y más fácilmente que los elementos constitutivos o las causas intrínsecas.

1. *Ciencia cultural y ciencia natural,* traducción de M. García Morente, Calpe, Madrid, 1922, pp. 22-23.

Además, así como entre las distintas causas de una cosa hay un cierto orden, también lo hay entre las definiciones que se hacen por cada una de esas causas, de suerte que la definición por la materia supone la definición por la forma, ésta la definición por el agente y todavía esta última la definición por el fin: que tal es precisamente el orden de dependencia en que se encuentran las citadas causas. De donde la definición por la causa final debe ser la primera y en la que se apoyen las demás. Santo Tomás escribe a este respecto: «Ocurre a veces que acerca de una misma cosa se dan definiciones diversas tomadas de las diversas causas. Pero las causas guardan entre sí cierto orden, de modo que la razón de una se tome de otra. Así, de la forma se toma la razón de la materia, pues es necesario que la materia sea tal como lo requiere la forma; y la causa eficiente es la razón de la forma, pues como todo agente produce un semejante a sí, es necesario que, según el modo del agente, así sea el modo de la forma que resulta de la acción de él; y por último del fin se toma la razón de la causa eficiente, pues todo agente obra por un fin. Luego es necesario que la definición que se hace por el fin sea la razón y la causa probativa de las definiciones que se hacen por las otras causas»[2].

Parece, pues, obligado el comenzar la búsqueda de la definición real de la cultura por la determinación de su causa final. Y sin embargo no deja de tener esto sus dificultades. Se trata, sin duda, de determinar la causa final esencial y no la accidental, el *finis operis* y no el *finis operantis;* pero ese fin esencial o de la obra, al que también se llama fin inmanente, no puede ser convenientemente determinado sin conocer antes la obra de la cual es fin; y sin embargo esa obra está enteramente ordenada a aquel fin y toma de él, por consiguiente, su razón de ser.

Por todo ello, para romper de alguna manera este círculo, parece lo más indicado comenzar por describir la génesis de la obra cultural (definición *genética)* para pasar de aquí a la determinación del fin esencial de la cultura, al que se ordena aquella génesis por su misma naturaleza (definición por *la causa final),* y retornar por último a la causa eficiente propiamente dicha, que depende esencialmente del citado fin (definición *causal).*

2. *In I Post.,* lect. 16, n 5.

3. *La génesis de la cultura*

Consideremos, pues, en primer término, la génesis de la obra cultural. ¿Cómo ha surgido en un principio y cómo surge ahora la obra de cultura?

Dos son los motivos por los que el hombre se decide a proyectar su actividad sobre las cosas que le rodean y sobre sí mismo: el de adquirir lo que le falta y el de dar lo que posee. Para adquirir lo que le falta realiza el hombre la mayor parte de sus obras: transforma los objetos materiales en utensilios, repara y fortifica su cuerpo y sus energías vitales, cultiva su inteligencia y las facultades sensibles puestas a su servicio, robustece y rectifica su voluntad y modera sus pasiones. Mas no todas las actividades del hombre pueden explicarse por la tendencia a adquirir; hay también en él una tendencia a dar, a difundir sus propios bienes. Esta doble tendencia egoísta y generosa la encontramos, por lo demás, en todos los seres imperfectos; pues el ser imperfecto, en cuanto imperfecto, busca lo que no tiene y le es conveniente, pero en cuanto posee alguna perfección, por pequeña que sea, tiende a comunicarla en derredor: el bien es difusivo de sí. Y con todo conviene no olvidar que los agentes imperfectos –y el hombre entre ellos– no pueden dar sin que al propio tiempo reciban, y de este modo, aun sus acciones más desinteresadas, tienen cierto tinte de egoísmo o de ordenación al propio provecho[3].

Ahora bien, esa doble tendencia a recibir y a dar, común a todos los seres imperfectos, debía tener y tiene en el hombre una inflexión o modalidad especial; y esto en dos sentidos: respecto al objeto a que se orienta y respecto al modo de su prosecución.

La tendencia a adquirir y la tendencia a entregar son, en efecto, más amplias en el hombre que en los restantes seres de la creación. En virtud de su naturaleza compuesta de cuerpo y espíritu, el hombre tiene, por una parte, un cúmulo de necesidades, ya materiales, ya espirituales, que naturalmente trata de llenar por la búsqueda afanosa de todas las perfecciones convenientes de uno y otro orden; pero por otra parte, tiene también sazones o plenitudes relativas en ambos campos, que no menos naturalmente, procura difundir o comunicar en generosa dádiva. Esto por lo que hace al ámbito objetivo de la susodicha doble tendencia. En lo que atañe al modo de desarrollarla también el hombre se distingue de los restantes seres creados o, al menos, de los que integran con él este mundo visible. Por-

3. Cf. *S. Th.*, I, q. 44, a. 4, c.

que no tiende a lo que le falta de una manera unívoca o invariable, ni tampoco, en la mayoría de los casos, de una manera necesaria, sino que recorre los más variados caminos, las más imprevisibles sendas, y casi siempre con paso desenvuelto, libre. De la misma manera, cuando difunde sus propias perfecciones tampoco lo hace por unos cauces fijos, inalterados, y obedeciendo a alguna necesidad ineludible de su naturaleza; el hombre se comunica de mil maneras distintas y siempre renovadas, y además, hasta donde es posible, se comunica en libre don.

Pues bien, todo lo que el hombre ha realizado así en el decurso de la historia constituye y agota el campo de la cultura.

4. *El fin de la cultura*

En esta descripción, todo lo general que se quiera, de la génesis de la cultura podemos apoyarnos para determinar el fin esencial de la misma cultura, que, por lo demás, deberá ser común tanto a la obra cultural, o a la cultura pasivamente dicha, como a la actividad cultural o a la cultura activamente entendida. Pues una y la misma cosa es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir.

De lo dicho puede colegirse que toda obra de cultura tiene por fin esencial, al menos en último término, al hombre en cuanto tal. En efecto, el fin inmanente de cualquier obra de cultura es un bien del hombre; más todavía, en último término es un bien estrictamente humano.

De dos modos puede una cosa ordenarse a otra como a su fin: en cuanto es un puro medio para la consecución de ese fin, o en cuanto es una participación o imitación del mismo. Esto es importante. Hay quien piensa que todo lo que se ordena a un fin, *omnia quae sunt ad finem,* tiene razón de simple medio; pero si así fuera ¿cómo explicar la ordenación de todas las cosas creadas a Dios como a su fin? Ellas no son medios con los que trate Dios de conseguir algo, pues a El nada le falta; son, más bien, puras manifestaciones, simples participaciones por semejanza de la bondad divina. Y lo mismo ocurre en nuestro caso: muchas obras de cultura se ordenan, desde luego, al bien del hombre como medios para conseguirlo; pero hay otras que no son medios, sino meras manifestaciones o participaciones de ese bien del hombre, y sólo en este sentido lo tienen por fin.

Hecha esta aclaración, resulta evidente que toda obra de cultura se ordena a algún bien del hombre. Ya dije anteriormente que sólo dos motivos cabe asignar a la actividad cultural del hombre: el de adquirir algún bien conveniente que a él le falta o el de dar algún otro bien que ya posee. Mas la adquisición o logro, por parte del hombre, de los bienes convenientes que le faltan es, sin duda, un bien del hombre, y, por supuesto, también lo es la difusión o manifestación de los bienes que ya posee, dado que ser difusivo o comunicativo es una condición de todo bien.

Pero no sólo eso. El fin de toda obra cultural es además y en último extremo algún bien propio y exclusivo del hombre, es decir, algún bien estrictamente humano. En efecto; todo bien del hombre se ordena en último término al bien propio del mismo; pero toda obra de cultura se ordena a algún bien del hombre; luego toda obra de cultura se ordena, en última instancia, a un bien estrictamente humano. En este silogismo, la menor está ya demostrada. En cuanto a la mayor he aquí su prueba: el bien propio del hombre es el bien racional, dado que la racionalidad es la diferencia específica del hombre; pero todos los bienes del hombre (al menos los que la cultura procura o manifiesta) se ordenan al bien racional, ya que los bienes externos se ordenan a los internos y los bienes interiores del cuerpo a los interiores del alma, que son los propiamente racionales; luego todos los bienes del hombre se ordenan, en último término, al bien propio del mismo.

Para entender bien este último razonamiento conviene tener presente dos cosas: la primera, que hay dos modos de que una cosa se ordena al bien de la razón y, en general, de que una cosa se ordena a otra: como medio y como imitación; y segunda, que la palabra «razón» es tomada aquí en su sentido más estricto, como inteligencia discursiva ligada a lo sensible. De esta suerte el bien propio de la razón no es la verdad sin más, sino la verdad rastreada a partir de lo sensible por un largo proceso inquisitivo, y de la misma manera el bien propio de la voluntad racional o electiva no es el bien en sí, sino el bien práctico detenidamente deliberado.

A esta clase de bienes se ordena en último término la cultura, a los bienes del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto racional y, por racional, libre.

Concluimos, pues, que el fin esencial de la cultura es el hombre mismo en cuanto tal. En la medida que la cultura puede asimilarse a las obras artificiales o en cuanto, al menos, las abarca, estas palabras de Santo Tomás pueden servir de confirmación a la doctrina expuesta: «Usamos de

todas las cosas realizadas por medio del arte como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales»[4].

5. *La causa eficiente de la cultura*

Pero si esto es así, la determinación de la causa eficiente de la cultura es ya tarea fácil. En efecto; entre el fin y el agente debe haber una correspondencia perfectas más todavía, una plena identificación; pero ya ha quedado probado que el fin de la cultura es el hombre en cuanto hombre; luego la causa eficiente de la misma deberá ser también el hombre en cuanto tal.

La correspondencia que debe existir entre el fin y el agente resulta de la necesaria atracción de éste por aquél y de la no menos necesaria intención de aquél por éste. En efecto, todo agente en cuanto tal intenta un fin, y paralelamente todo fin en cuanto fin atrae a un agente. Más todavía, cada agente se constituye en *este* agente con plena determinación por la atracción de un determinado fin, y de igual modo cada fin se determina perfectamente como *este* fin por la intención de algún determinado agente. Hay, pues, un ajustamiento total del fin con el agente y de cada fin con cada agente y viceversa. Pero no sólo eso. La correspondencia entre el fin y el agente llega más allá, llega en última instancia a una identificación entre ellos. «El fin último de cada cosa –ha escrito Santo Tomás– está en que se una con su principio»[5]. Y también: «El fin último de cualquier agente en cuanto agente es él mismo. Usamos, en efecto, de las cosas hechas por nosotros para nosotros; y si algún hombre, a veces, hace algo por otro, esto revierte en su propio bien, ya útil, ya deleitable, ya honesto»[6]. Y en efecto, he dicho repetidas veces que un agente no puede obrar más que por uno de estos dos fines: para adquirir o para dar; pero, si obra para adquirir, es claro que se toma a sí mismo como fin, y, parigualmente, si obra para dar, él es el fin a que lo dado se ordena como participación o imitación; luego el agente y el fin coinciden siempre en último término en el mismo sujeto; luego el fin de una obra es su mismo principio. Para evitar

4. *In II Phys*, lect 4; ed. Pirotta n. 349.
5. *S. Th.* I-II, q. 3, a. 7, 2.
6. *III Contra Gentes*, cap. 17.

malentendidos téngase en cuenta que en este razonamiento y en los anteriores no me he referido a otro fin que al llamado *finis cui.*

Ahora bien, si el fin y el agente coinciden en el mismo sujeto, como el fin de la cultura es el hombre en cuanto tal, claro está que la causa eficiente de la misma habrá de ser también el hombre en cuanto tal. Pero es preciso puntualizar esto.

El hombre es hombre por su razón. Colocado en el ápice del mundo visible y en el umbral del invisible, el hombre coincide con los seres pertenecientes al primero por su naturaleza corpórea, viviente y sensitiva, y participa de la perfección del segundo por su naturaleza racional. De suerte que aquello por lo que el hombre sobrepuja a los seres inferiores es su razón y aquello por lo que decae de los superiores es el modo en extremo deficiente y por ello propio y privativo como participa de la luz intelectual en su razón. Así, pues, razón quiere decir aquí, como señalé antes, inteligencia en ínfimo grado, anclada en lo sensible, obligada a un proceso largo y difícil para lograr su perfección, pero inteligencia al fin. Por lo demás, hay algo que acompaña indefectiblemente a la inteligencia, por deficiente que sea, a saber, la libertad; y así, el hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto racional o partícipe de la inteligencia, es también libre.

En consecuencia, decir que la causa eficiente de la cultura es el hombre en cuanto tal es afirmar que lo es el hombre como racional y libre, que lo es el hombre mediante su razón y su libertad. Y así es en efecto. Toda obra de cultura es un producto de la razón sazonado por la libertad: un producto de la razón en cuanto a su especie o forma, y pregnante de libertad en cuanto a su ejercicio o modo. Pero sobre esto volveré a insistir luego.

Y todavía una precisión. He dicho que la causa eficiente radical de la cultura es el hombre y que su causa eficiente próxima y formalmente dicha es la razón. Mas la razón no es por sí misma activa o productiva, pues de suyo no se ordena sino a conocer y contemplar. Para que sea activa debe unirse con la voluntad de una especial manera, a saber, incluyéndola en su propio objeto. Se tiene así la razón práctica, cuyo fin ya no es conocer la verdad, sino producirla, y cuya verdad ya no consiste en la conformidad con las cosas, sino en la adecuación con el apetito recto. Conviene advertir que toda actividad de la razón, como de cualquier otra potencia humana, debe estar sostenida por la voluntad, pero si la actividad en cuestión es puramente especulativa, la voluntad sólo interviene en el ejercicio, nunca en la especificación. En cambio si se trata de la actividad práctica (activa o

productiva) la voluntad cuenta también en la simple especificación, ya que ella puede modificar las circunstancias que la razón ha de ponderar en concreto. Y es por eso que la verdad de la razón práctica no se expresa en términos de conformidad con las cosas, sino de conveniencia con el apetito recto. Pues bien, esta razón práctica, y no la puramente teórica, que no es activa sino contemplativa, deberá ser la causa eficiente próxima y formalmente dicha de la cultura, si ésta ha de ser algo más que un puro conocimiento o una pura contemplación.

De todos modos, el criterio para decidir sobre este último extremo ya queda apuntado: el dominio de la cultura se extenderá, ni más ni menos hasta donde se extienda la actividad humana, racional y libre.

6. *La causa ejemplar de la cultura*

Y ahora queda despejado el camino para pasar al examen de la causa formal de la cultura. Esta es doble: extrínseca o directiva e intrínseca o constitutiva. Comenzaré por la extrínseca.

Y ante todo hagamos apelación a un principio metafísico de gran fecundidad aquí. Es el siguiente: todo el que obra produce un semejante a sí. Lo que resulta evidente si se considera que obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo cual el agente está en acto en cuanto esto sea posible; que aquello por lo cual el agente está en acto es precisamente la forma, y que dos cosas que convienen o comunican en la forma son necesariamente semejantes. Ahora bien, así como la forma (principio de actualidad y de actuación) por la que obra el ser carente de conocimiento es la suya propia natural, así la forma por la que obra el ser cognoscitivo *ut sic* es la intencional que en cada caso tiene. Y a esta forma intencional, considerada en cuanto principio de una acción propiamente dicha, es a la que se llama causa formal extrínseca y también ejemplar. Se ve, por todo ello, cuánto interés ofrece la determinación de la causa formal extrínseca de la cultura en orden a la fijación de la formal intrínseca de la misma.

Como la causa eficiente próxima de la cultura es, según quedó dicho, la razón práctica humana, resulta claro que la causa ejemplar de la misma cultura deberá ser la forma intencional que en cada caso actúa a dicha razón práctica. Ahora bien, nuestra razón, por estar de suyo desprovista de toda forma y de todo conocimiento, tiene que recibir de las cosas exterio-

res el acopio íntegro de sus contenidos, mientras que, por ser espiritual o inmaterial, debe recibir esos contenidos de manera asimismo espiritual o inmaterial; de suerte que las formas intencionales de nuestra razón imitarán a la vez a las cosas sensibles y a las inteligibles; a las cosas sensibles en cuanto son formas, y a las inteligibles en cuanto son intencionales. De donde se sigue que la causa ejemplar de la cultura es el resultado de una doble imitación: de las cosas exteriores y de nuestra razón; o lo que es lo mismo, es una imitación de la naturaleza exterior, pero a través de nuestra propia naturaleza.

Mas conviene determinar con mayor precisión lo expresado por la causa ejemplar de la cultura o por las formas intencionales de nuestra razón práctica. Y lo expresado son siempre ciertos órdenes o ciertas relaciones de carácter accidental.

El objeto propio de la razón es el orden, ya sea que se limite a considerarlo, ya sea que lo construya o realice. Tal es, en efecto, el punto en que la razón excede a todas las demás fuerzas cognoscitivas de la naturaleza: en el conocimiento del orden. Porque otras facultades cognoscitivas podrán conocer a las cosas absolutamente o en sí mismas, pero la razón puede conocerlas además en sus múltiples relaciones y coordinaciones. Santo Tomás escribe a este respecto: «Es propio de la razón conocer el orden. Pues, aunque las fuerzas sensitivas conozcan algunas cosas en absoluto, con todo, conocer el orden o la relación de unas cosas a otras es exclusivo del entendimiento o de la razón»[7]. Y en otra parte: «El proceso de las ciencias es obra de la razón de la que es propio el ordenar, y por eso en toda obra de la razón se encuentra algún orden con arreglo al cual se procede de una cosa a otra. Y esto es manifiesto, tanto en la razón práctica, cuya consideración se centra en las cosas que nosotros hacemos, como en la razón especulativa, cuya consideración se dirige a las cosas que ya están hechas»[8].

Pero no sólo es que el conocimiento del orden pertenece en exclusiva a la razón, sino que además todo lo que ésta conoce conócelo en cierto modo bajo la razón de orden. En efecto, el conocimiento de las formas debe reputarse como el más opuesto o el más irreductible al conocimiento del orden, ya que aquéllas significan algo absoluto y éste algo relativo; pero la razón humana conoce incluso a las mismas formas bajo la apa-

7. *In Ethicor.,* lect. 1, n. 1.

8. *In de Coelo et Mundo, proem*., n. 1.

riencia de orden; luego *a fortiori* conocerá bajo esa apariencia todo lo demás que conoce. Para confirmar la menor de este silogismo repárese en esto: Hay tres maneras de entender la forma: primera, como forma exterior, significando así la «figura» y aun el conjunto de las demás cualidades sensibles; segunda, como forma interior, expresando la «configuración» o la «estructura», disposición ordenada de los elementos constitutivos de un todo, y tercera, como forma todavía más interior, como «forma sustancial» actualizadora en cada cuerpo de la pura materia prima. Pero las formas intencionales de nuestra razón (la forma en sentido noético como «eidos» o «idea») no corresponde a las formas puramente exteriores (las figuras) ni menos a las formas plenamente interiores (las formas sustanciales, las cuales no son dadas inmediatamente a nuestra razón, sino inferidas en virtud de exigencias racionales); corresponde a las formas en el sentido de estructuras o de armonías o de órdenes entre las partes de un compuesto[9]. Luego para nuestra razón el conocimiento de las mismas formas de las cosas es un conocimiento *sub ratione ordinis.* ¡Cuánto más conoceremos bajo ese aspecto los demás órdenes propiamente tales que ligan entre sí a las formas!

Y como la razón práctica sigue a la especulativa, de suerte que el orden que es el objeto propio de esta última como conocido o contemplado sea también el objeto propio de la primera, de la razón práctica, como construido o realizado; por eso los contenidos de nuestra razón práctica deben expresar siempre algún determinado orden. Por lo demás, así lo enseñaron también los antiguos para los cuales todos los productos propios de nuestra razón práctica se reducían a la figura, la composición y el orden (sin tener en cuenta, claro está, los resultados que puede ella obtener por la utilización y aplicación de los agentes naturales); pero es claro que la figura y la composición también expresan cierto orden.

Pero no sólo eso. Como ya antes indiqué, estos órdenes que los contenidos de nuestra razón práctica expresan son además de índole accidental. Accidental no sólo en el sentido ontológico, pues así todo orden lo es, ya que el orden propiamente dicho es una relación o un conjunto de relaciones, y éstas son accidentes predicamentales, sino también en el sentido lógico. Es decir, que los órdenes expresados por los contenidos de nuestra razón práctica no convienen a las cosas de manera necesaria, sino de modo contingente.

9. Cf. J. BOFILL BOFILL, *Para una metafísica del sentimiento: dos modos del conocer,* en *Convivium,* 1 (1956), p. 29.

Y en efecto; apoyados en el principio metafísico aludido más atrás de que todo el que obra produce un semejante a sí, se ve claro que una forma extrínseca y accidental no puede producir una forma intrínseca y esencial. Mas las formas intencionales por las que obra nuestra razón práctica, consideradas en su ser entitativo, al que es necesario atender cuando nos colocamos en el plano de la actividad y de la eficiencia, no son intrínsecas y esenciales a ella, sino que son otros tantos accidentes y accidentes contingentes de la misma. Luego las formas intencionales de nuestra razón práctica no pueden producir en las cosas o en nosotros mismos algunas formas o algunos órdenes intrínsecos y esenciales, sino sólo extrínsecos y accidentales. Y no se diga que lo que no pueden esas formas intencionales por su virtud propia lo podrán por virtud de nuestra razón o de nuestro espíritu, porque es muy cierto que quien obra en todos los casos es el sujeto sustancial y no sus formas, pero también lo es que la acción de ese sujeto se canaliza siempre por alguna forma y sigue la suerte de ésta, de modo que, si el sujeto obra por una forma sustancial e intrínseca, su acción producirá algo sustancial e intrínseco, pero si obra por una forma accidental y extrínseca, lo producido será algo accidental y extrínseco.

Aparte de esto, como los productos de nuestra razón práctica, que son las obras culturales, deben cumplir el requisito de ser esencialmente libres, y la libertad expresa aquí la excepción respecto a la necesidad de la naturaleza, es claro que los accidentes que nuestra razón introduzca en alguna naturaleza sustancial no podrán confundirse con los que necesariamente emanan de ella, es decir, con los accidentes necesarios, sino que serán accidentes enteramente contingentes.

7. *La causa formal de la cultura*

Con esto puédase ya pasar a la consideración de la causa formal intrínseca de la cultura. Para determinarla será necesario y suficiente tener en cuenta estas dos cosas: primera, que entre ella y la causa ejemplar debe haber una continuidad o comunidad, y segunda, que debe haber también alguna diferencia. La continuidad o comunidad entre la causa formal intrínseca de la cultura y la extrínseca correspondiente viene exigida por el hecho de que la primera es imitación de la segunda, o también porque la segunda es causa de la primera, y ya quedó dicho que obrar o causar no es

otra cosa que comunicar o continuar o prolongar aquello por lo cual el agente está en acto en cuanto esto sea posible. Pero esto no obstante, debe haber también alguna diferencia entre la causa formal directiva y la constitutiva, aunque sólo sea la fundamental resultante de que la primera es una forma de la razón y la segunda una forma de la realidad.

Por lo que hace a la comunidad de la causa formal intrínseca con la extrínseca o ejemplar conviene declarar que se trata de una comunidad de esencia o de constitutivo inteligible. Si se supone suficiente eficacia en las potencias encargadas de ejecutar los mandatos de la razón, lo que resulte en la realidad participará fielmente del meollo inteligible contenido en cada caso en la forma de la razón o en la causa formal ejemplar; tan fielmente que desde el punto de vista de la sola forma o de la sola esencia no habrá diferencia alguna sino plena identidad. La razón práctica totalmente eficaz reclama que la forma imprimida por ella en la realidad sea la misma que tiene en sí (entiéndase la misma en la línea de la forma).

Mas junto a esta comunidad, o mejor, identidad de las causas formales extrínseca e intrínseca, es preciso admitir (sobre todo en las atañaderas a la cultura que son las únicas que aquí interesan) una distinción o diferencia que, si no pertenece a la línea de la forma o de la esencia, pertenecerá a la línea del modo y de la existencia. En efecto, las formas intencionales de la razón abstraen de las condiciones de singularidad y existencia, es decir, son universales e indiferentes al existir. Todo lo contrario de lo que acontece a las formas reales o naturales que se hallan necesariamente singularizadas y existencializadas. De aquí que las formas de la razón, para hacercarse a las formas reales que han de producir, si éstas son materiales, tienen que completarse y concretarse con las aportaciones de los sentidos, y en todo caso han de recibir el empujón definitivo de la voluntad, eligiendo el último juicio práctico del entendimiento y haciendo que sea el último. Por esta especie de hiato entre el orden abstracto de las esencias (representado en las formas intencionales de la razón) y el orden concreto del existir (inmanente en las formas naturales), y por el paso o descenso de uno a otro como tarea encomendada en último término a la voluntad electiva es por lo que las obras de la razón práctica, las obras de la cultura, son esencialmente libres. Acerca de lo cual bien merecen citarse estas palabras de Santo Tomás: «Si la casa que está en la mente del artífice fuese la forma material, que tiene un ser determinado, estaría inclinada a ser según ese modo determinado, y así el artífice no permanecería libre en cuanto a hacer la casa o no hacerla, o en cuanto a hacerla de esta manera o de la otra. Mas como la forma de la casa en la mente del artífice es la razón absoluta

de la casa que de suyo no se inclina más a ser que a no ser, ni a ser así que a ser de otro modo en cuanto a sus disposiciones accidentales, por eso el artífice permanece libre para hacer la casa o no hacerla»[10].

Y ahora una digresión terminológica que puede resultar de provecho. Cuando al principio de este ensayo trataba de ofrecer una descripción todavía puramente nominal de la cultura, decía que ésta es comúnmente entendida hoy como el resultado de la unión o fusión de dos elementos, uno material dado, y otro formal puesto por la acción humana, al primero de los cuales se le suele denominar «naturaleza» y al segundo «valores». Lo que quisiera justificar ahora es la propiedad de llamar así, «valores», al elemento formal de la cultura.

Como es sabido, la concepción moderna de los valores establece una radical distinción entre los bienes y los valores. Los bienes son los sujetos reales que encarnan o soportan los valores y pertenecen a la categoría del «ser»; en cambio, los valores mismos son como «cualidades irreales residentes en las cosas» –así los define nuestro Ortega[11]– y pertenecen, no a la categoría del «ser» sino del «valer». Esta concepción no puede ser compartida por una sana metafísica para la que resulta contradictorio el concepto de una cualidad irreal a la que, a pesar de su irrealidad, se la supone residente en las cosas, y cabría repetir aquí las palabras con que Cayetano rechazaba aquel *esse diminutum,* intermedio entre el real y el de razón, que los escotistas atribuían a las esencias : «Ego autem peripatetico lacte eductus ac in aere, ut aiunt, loqui nesciens, praeter latitudinem entis realis, solum ens rationis novi»[12].

Pero si esta concepción de los valores no es admisible, es sin embargo explicable hata cierto punto. El valor podría ser descrito como aquello por lo que un ente (un bien, en el lenguaje moderno) es bueno (es valioso, en ese mismo lenguaje). Luego el valor expresa formal y directamente aquello que el *bonum* añade al *ens.* Mas la doctrina tradicional afirma que el *bonum* no añade al *ens* algo real, sino algo de razón, a saber, una relación mental de conveniencia al apetito. Luego el valor expresa formal y directamente algo que no es real, sino de razón; y en esto se acerca a la verdad la moderna teoría de los valores, pues los describe como «una cualidad irreal». Mas esa relación de razón, de lo apetecible al apetito, no está, no puede estar, por ser de razón, anclada en las cosas. A esa relación de razón

10. *De veritate*, q. 25, a. 1, c.
11. *Obras completas*, tomo VI, p. 328, Revista de Occidente, Madrid, 1952.
12. *In I Sum. Theol.*, q. 15, a. 1.

corresponde desde luego en la realidad otra relación real, pero es inversa, del apetito a lo apetecible. Por donde el verdadero fundamento de aquella relación de razón es la misma perfección y perfectividad de cada ente, en cuanto que cada ente, por serlo, es en sí perfecto y capaz de perfeccionar a otros entes *per modum finis.* Y por ello el valor (o el bien) no debe expresar solamente la relación de razón que añade al ente (y en esto consiste precisamente el error de la moderna concepción de los valores), sino también de modo connotativo la misma perfección y perfectividad en que se funda dicha relación.

Hecha esta precisión, parece plenamente justificado el llamar «valores» a todo aquello que tenga razón de bien. Pero la causa formal intrínseca de la cultura tiene siempre razón de bien, pues se trata de algo intentado y realizado por la razón práctica que sólo es movida por el bien. Luego el nombre de «valores» puede propiamente aplicarse a la causa formal intrínseca de la cultura.

8. *La causa material de la cultura*

Y ahora pasemos al examen de la causa material de la cultura. Esta causa ha de ser tal que se acomode perfectamente a la formal de la que recibe actualidad y estructuración; y por ello, ahora que ya conocemos cuál es la forma de la cultura, no será difícil determinar la materia de la misma.

Por de pronto es claro que, si la forma, tanto extrínseca como intrínseca, de la cultura es de orden accidental, la materia de ella, es decir, el sujeto que la recibe, deberá ser (al menos en último término) de índole sustancial, pues los accidentes no descansan definitivamente sino en la sustancia. Mas ¿cuál es la naturaleza de ese sujeto sustancial?

La moderna filosofía de la cultura, que se ha ocupado insistentemente de esta cuestión, ha sentado las bases de una teoría según la cual la sustancia que sustenta o soporta a la cultura sería sólo la material o corpórea, pero nunca la espiritual. El motivo principal de ésta, al parecer, inevitable conclusión hay que ponerlo, como he dicho en otra parte, en la tendencia, nacida y actuada en el seno del pensamiento moderno, a oponer la sustancia, identificada en arbitraria reducción con la cosa corporal, al espíritu o la persona; pero a veces se encuentran también otras motivaciones.

La oposición a todo sustancialismo espiritual es uno de los rasgos más comunes de los filósofos contemporáneos, divididos, por lo demás, en las más diversas tendencias. Puestos a elegir alguno de ellos, para examinar con cierto detalle la doctrina, parece indicado el nombre de Max Scheler, filósofo de indudable valía, cuya característica más acusada es, por otra parte, la ponderación y equilibrio de sus concepciones, exentas de todo extremismo.

Pues bien, al proponer Max Scheler su célebre teoría de la persona, dice querer evitar dos escollos igualmente peligrosos: el sustancialismo y el asociacionismo actualista. Este último es inadmisible porque no puede dar razón de la unidad de la persona, y el primero porque la esencia de la persona no podría residir en algo que esté por debajo o por arriba, antes o después de los actos mismos.

Por lo que hace a la crítica scheleriana del sustancialismo, que es lo que más importa aquí, véanse estas expresivas palabras del citado filósofo: «El espíritu es el único ser *incapaz de ser objeto; es actualidad pura;* su ser se agota en la libre realización de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no es, por lo tanto, ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un orden estructurado de actos»[13]. Y más adelante: «La teoría del *alma sustancial* descansa en una aplicación completamente ilegítima de la categoría de cosa exterior, o –en su forma más antigua– en la distinción entre las categorías de «materia» y «forma», inspirada en los organismos, y su aplicación a la relación del alma y el cuerpo (Santo Tomás de Aquino). Ambas aplicaciones de categorías cosmológicas al ser central del hombre fallan su blanco. La persona humana no es una «sustancia», sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada caso el gobierno y la dirección»[14].

Esta doctrina de la insustancialidad de la persona se enlaza y se corrobora con otra, en la que también ha insistido Nicolai Hartmann, según la cual el ser espiritual es mucho más inconsistente y débil que el ser material. «Las categorías superiores del ser y del valer –escribe Max Scheler– son por naturaleza las más débiles»[15]; y también: «El espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia»[16].

13. *El puesto del hombre en el cosmos,* traducción de J. Gaos, Revista de Occidente, 2ª edición, Madrid, 1936, p. 69.

14. *Op. cit*., pp. 90-91

15. *Op. cit*., p. 92.

16. *Op. cit*., p. 94.

Por todo ello, la persona no puede ser sujeto idóneo para sustentar la cultura. Otra cosa cabría decir del «yo», del sujeto psico-físico, que Scheler opone a la persona, y que es algo material o íntimamente vinculado al cuerpo. Para Scheler los valores pueden darse *objetivamente* en la persona y *subjetivamente* en las cosas *y* en el mismo yo constituyendo los bienes (la cultura propiamente dicha), pero la persona no puede ser sujeto de valores. La persona es ella misma un valor, un valor absoluto y distinto de todos los otros, el valor moral, cuya peregrina esencia consiste en hacer posible la objetivación de los demás valores y su realización en los bienes. De este modo, sólo entendiendo a la cultura como un enriquecimiento moral podría decirse que es algo de la persona, pero tampoco en el sentido de que la persona *tenga* tal cultura, sino en el de que la *es.*

Como puede verse, dos son los supuestos –inadmisibles– que posibilitan la teoría scheleriana de la persona y otras teorías afines: el de la irreductible oposición entre naturaleza y libertad, y el de la inconsistencia y debilidad del ser espiritual. Como de la refutación del primero ya me he ocupado en otra parte, consideraré aquí solamente el segundo. Muy brevemente, por lo demás.

Se trata de decidir entre dos metafísicas: materialista una y espiritualista la otra. Para la primera, la plenitud del ser está en la materia, de la que el espíritu será una reverberación fugaz; para la segunda, en cambio, el ser por excelencia es el espíritu, del que la materia será una degradación. Para esta metafísica espiritualista los grados de perfección entitativa son inseparables y perfectamente correspondientes de los grados de robustez, consistencia y estabilidad, precisamente porque la materia, raíz de imperfección, es también raíz de toda mutabilidad.

Pues bien, si adhiriendo a esta metafísica, consideramos al ser espiritual como más estable, más permanente, más sustancial, en suma, que el ser material, bien claro está que el espíritu habrá de ser sujeto el más apto para recibir y sustentar la cultura. Hablando de otro asunto, pero con perfecta aplicación al caso presente, escribe Santo Tomás: «Lo que se recibe recíbese según el modo del que lo recibe. Pero el entendimiento es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Luego si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo mientras obra por ellas, sino también después que ha obrado, mucho más el entendimiento retendrá de

manera inmóvil e inamisible las especies inteligibles, bien recibidas de los sentidos, bien infundidas por algún entendimiento superior»[17].

Y ahora otra digresión terminológica para justificar el empleo del término «naturaleza» con el que se suele designar a la causa material de la cultura. La palabra «naturaleza» tiene una multiplicidad de acepciones, de las que las más importantes pueden verse recogidas en este texto de Santo Tomás: «Según dice Aristóteles, el nombre de "naturaleza" primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento; mas, habida cuenta que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento, y así es como en su *Física* define la naturaleza. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos seres, expresada en su definición»[18].

Como se ve, los sentidos de la palabra «naturaleza» son muy variados, aunque no tanto que no permitan descubrir ciertas notas comunes a todos. Por ejemplo, estos dos: la naturaleza designa en todo caso algo intrínseco, primario, esencial; y también expresa siempre algo fijo, constante, determinado *ad unum.* Ahora bien, estas dos notas convienen con toda propiedad a la causa material de la cultura.

En efecto; la materia de la cultura debe realizar los caracteres correspondientemente opuestos a los que realiza la forma cultural; pero ésta es accidental o extrínseca, y, en cierto modo, indeterminada, libre; luego la materia de la cultura deberá ser esencial o intrínseca y determinada *ad unum;* luego a ella le conviene con toda propiedad los caracteres propios de la naturaleza; luego está bien que se la llame así.

Piénsese que la materia de la cultura, para ser verdaderamente tal, debe estar privada de suyo y ser incapaz de producir por sí misma el perfeccionamiento que la acción humana cultural insufla en ella; pero lo propio de ésta acción es el proceder de principios extrínsecos y accidentales, como lo son las formas intencionales de nuestra razón, y el no estar determinada *ad unum,* sino abierta a una casi infinita variedad de manifestaciones, y por eso los efectos propios de la actividad cultural son accidentales y libres; luego, si la causa material de la cultura está de suyo desprovista

17. *S. Th.*, I, q. 79, a 6, c.
18. *S.Th,.* I, q. 29, a. 1, ad 4.

de esos efectos y no puede además producirlos por sí, entonces ella no será accidental, sino esencial, no será libre, sino fija y constante.

Esto, por lo demás, no se opone a que el espíritu pueda ser causa material de la cultura, pues también él, a pesar de su libertad, es una cierta naturaleza.

Y cumplida ya la definición de la cultura por todas sus causas, pasemos ahora a la división de la misma.

9. *División de la cultura por razón de su materia*

Como la división debe corresponder a lo divisible, no hay que buscar el fundamento de ella en otra parte que en la esencia de la misma cosa que se trata de dividir; pero la esencia completa de la cultura queda patente en el examen de sus cuatro causas recíprocamente comparadas; luego también su división perfecta deberá extraerse de la consideración de las cuatro causas de la misma comparadas entre sí. Aquí, sin embargo, por razones de brevedad, consideraré solamente las causas material y formal, comenzando por la material.

La división que se hace por las causas de la cosa que se trata de dividir debe considerar a dichas causas en cuanto son tales, es decir, en la causalidad que ejercen. Pues bien, al tratar de dividir ahora la cultura por su causa material, deberemos considerar a ésta en cuanto es tal, en la causalidad que propiamente ejerce, y que es la de recibir y limitar a la forma correspondiente.

Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Por eso, el sujeto receptor (la materia, en sentido lato) influye en la forma recibida que deberá ajustarse a él y que variará con arreglo a las variaciones del mismo. Así, dividir la cultura atendiendo a su materia será dividirla teniendo en cuenta los modos esencialmente diferentes de receptividad que manifiestan los distintos sujetos respecto a las formas culturales, que son originariamente formas de la razón práctica humana.

La capacidad o aptitud de un sujeto para recibir las formas culturales será tanto menor en él cuanto más alejado esté de la razón humana misma, que es el sujeto más apropiado de dichas formas. En todo caso el sujeto que las reciba debe ser, inmediata o mediatamente, una sustancia ya cons-

tituida, y los grados de receptividad respecto a las mismas, que, como es obvio, dependerán de las naturalezas de dichas sustancias, pueden bien reducirse a los grados o peldaños de la escala de los seres visibles.

En primer lugar, el ser puramente corpóreo y exterior al hombre. Este es el más alejado de la razón.

En segundo lugar, el cuerpo humano mismo, principalmente cuando se le considera unido al alma vegetativa o al alma en cuanto principio de la vida vegetativa. Sin duda hay aquí una mayor cercanía a la razón.

En tercer lugar, el alma considerada como principio de la vida sensitiva. Las facultades del alma sensitiva, concretamente los sentidos interiores y las potencias apetitivas sensibles, son todavía más aptas para recibir las formas de la razón, ya que ellas mismas pueden decirse racionales por cierta participación o extensión.

Finalmente, el alma como principio de la vida propiamente racional con sus dos potencias: la razón y la voluntad, que es el apetito racional. De este modo tendremos:

La cultura *externa,* correspondiente a los sujetos puramente corporales, que son los menos aptos para recibir las formas culturales.

La cultura *física,* correspondiente al cuerpo humano en su compleja estructura y también a las potencias vegetativas del alma.

La cultura *intelectual,* correspondiente a las potencias del conocimiento sensitivo interno, racionales por estar enteramente ordenadas al conocimiento racional, y, como es obvio, también a la facultad propia de este conocimiento: la razón misma.

Por último, la cultura *moral,* que corresponde a las potencias apetitivas sensibles como asiento que son de virtudes morales, y a la voluntad misma, que es la inclinación que naturalmente resulta del conocimiento intelectual.

Y esta será la división de la cultura por razón de su materia.

10. *División de la cultura por razón de su forma*

Pasemos ahora a considerar la división de la cultura por razón de su forma y, concretamente, de su forma intrínseca o constitutiva.

La forma intrínseca de la cultura es siempre –ya quedó dicho más atrás– un orden realizado por el hombre en cuanto tal, es decir, en cuanto racional y libre. Pero si es un orden *realizado (*y no simplemente considerado) tendrá razón de bien; si es realizado *por el hombre,* será un bien conveniente al mismo, y si lo realiza el hombre *en cuanto racional y libre,* será un bien humano accidental y contingente. La forma de la cultura es, pues, un bien del hombre no necesariamente exigido por imperativo de su naturaleza.

Ahora bien, decir que algo es bueno o que es un bien equivale a decir que es apetecible, y tratándose de un bien humano no necesario equivale a decir que es libremente apetecible por el hombre. Por otra parte, hay dos modos de que una cosa sea apetecible: como saciativa y remediadora de alguna necesidad o como manifestativa y reveladora de alguna plenitud.

Las diversas apetibilidades, y por consiguiente los diversos bienes, considerados unos y otros como remediadores de necesidades humanas, se dividirán, como es lógico, con arreglo a las distintas necesidades del hombre. Pero tales necesidades del hombre pueden ser: o puramente externas, o de su cuerpo organizado y viviente, o de su alma racional (racional por esencia o por participación) en su triple faceta especulativa, activa y productiva.

Las necesidades puramente externas son necesidades del hombre, pero cuya satisfacción está, no en posesionarse subjetivamente de alguna nueva perfección, sino de tener a su alcance o disposición algún bien externo. Por ello, el remedio de estas necesidades constituye la cultura *externa.*

Vienen después las necesidades de nuestro cuerpo en cuanto organizado y vivificado por el alma en su función vegetativa. El remedio de estas necesidades está en la cultura *física.*

Las necesidades del alma racional en la línea especulativa piden ser remediadas por el conocimiento especulativo sensible y racional, pero sobre todo racional, lo que constituye la cultura *científica.*

Las necesidades del alma racional en la línea de la acción propiamente dicha exigen ser saciadas por el conocimiento prudencial y por las virtudes morales, que constituyen la cultura *moral.*

Finalmente, las necesidades del alma racional en la línea de la producción reclaman ser satisfechas por los conocimientos artísticos y técnicos, los que constituyen la cultura *artística.* Por lo demás, es frecuente

integrar a la cultura científica y a la artística bajo la denominación de cultura *intelectual.*

El segundo modo de apetibilidad de una cosa se da cuando ésta es manifestativa o comunicativa de alguna perfección. Como es obvio, este tipo de bienes tiene que ser externo y, para nosotros, sensible, con exterioridad que puede ser absoluta o relativa.

Los bienes manifestativos puramente exteriores, es decir, arraigados en sujetos distintos del hombre, se reducen casi enteramente a los frutos externos de las bellas artes y constituyen un sector de la cultura externa que puede denominarse cultura *artística exterior,* por contraposición a la cultura técnica asimismo exterior.

Los bienes manifestativos relativamente exteriores pueden ser: o manifestativos de los bienes del cuerpo y entonces tendremos el *deporte,* o manifestativos de los bienes del alma, y entonces tendremos el *lenguaje,* la *ejecución exterior del arte* y la *acción social.* El deporte se encuentra en la misma línea de la cultura física. La ejecución exterior del arte es la manifestación de la cultura artística. La acción social lo es de la cultura moral. El lenguaje es un medio universal de manifestación que puede servir, ya para expresar la cultura intelectual (científica o artística), ya la misma cultura moral. Cuando el lenguaje es escrito forma parte de la cultura externa.

En resumen, también aquí se encuentran los cuatro tipos fundamentales de cultura: la externa, la física, la intelectual y la moral.

NOTA SOBRE LA TRASCENDENTALIDAD DE LA BELLEZA*

La inclusión de la belleza entre las propiedades trascendentales del ente ha sido muy discutida y generalmente rechazada por los escolásticos más recientes.

J. Maritain rompió una lanza en favor de la trascendentalidad de lo bello en su obra *Art et Scholastique* (1920), y entre nosotros el P. Mateo Febrer, O. P., ha defendido la misma tesis en un concienzudo artículo titulado «Metafísica de la belleza»[1]. Fijemos nuestra atención en las razones aducidas por este último.

Comienza el P. Febrer sentando su posición con estas palabras: «La belleza es un verdadero trascendental, una propiedad del ser, que se distingue formalmente de todas las otras, aunque objetivamente sean una misma realidad»[2]. Después examina las aportaciones de Santo Tomás a este respecto: «El Angélico no afirma expresamente la trascendentalidad de la belleza, pero, en cambio, deja de tal manera preparada la materia, que no habrá más que aproximar sus principios para que brote como una lógica, sencillísima y espontánea conclusión»[3]. Santo Tomás afirma, en efecto:

* Publicado en *Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Universidad de Murcia, Murcia 1961-62, pp. 417-424.

1. *Revista de Filosofía*, 5 (1946), pp. 532-574.
2. *Art. cit.*, p. 540.
3. *Art. cit.*, p. 551.

a) que el *bonum* y el *pulchrum* son la misma cosa en la realidad «Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur» (*S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1);

b) que, con todo, difieren formal o conceptualmente : «Pulchrum est idem bono sola ratione diferens» (*S. Th.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3);

c) que el *pulchrum* importa una relación a la facultad cognoscitiva «Pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam» (*S. Th.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3);

d) que, a diferencia del bien que sólo satisface cuando es poseído, lo bello produce complacencia por la sola contemplación: «Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectus seu cognitione quietetur appetitus» (*S. Th.* I-II, q. 27, a. 1, ad 3);

e) de todo lo cual resulta la siguiente definición de lo bello: «Pulchrum est id cuius ipsa aprehensio placet» (*S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1).

Todas estas tesis de Santo Tomás preparan, según el P. Febrer, la conclusión de que la belleza es un trascendental, que debe ser colocado junto a la verdad, la bondad, la unidad, etc. Y aplicándose él, por su parte, a la tarea de demostrarlo concluye, en efecto, que «la perfección del ser en la línea apetitiva forma la bondad y la misma perfección en la línea entitativa dice orden al entendimiento, formando la belleza»[4]; que el *pulchrum* es el *bonum* en cuanto conocido y debe definirse como «adaequatio (formaliter) vel adaequabilitas (fundamentaliter) rei perfectae et intellectus»[5], y que ésta es una verdadera definición trascendental en la que no debe entrar la referencia al placer estético, que es sólo un efecto[6]. Así, la trascendentalidad de la belleza queda establecida con toda decisión.

Mas frente a esta posición, tan brillantemente defendida por el P. Febrer y mantenida por otros varios, se han alzado otros muchos escolásticos de nuestros días, entre los cuales merece destacarse al P. De Munnynck, en su trabajo sobre *L'esthétique de saint Thomas d'Aquin*[7]. La conclusión a que llega el P. De Munnynck es la siguiente:

«Nada hay menos probado que el carácter trascendental de la belleza; nada nos parece más arbitrario que atribuir semejante opinión a Santo To-

4. *Art. cit.*, p. 559.
5. *Art. cit.*, p. 556.
6. *Art. cit.*, p. 570.
7. Universidad Católica de Milán, 1923.

más. Se podría decir más. Consideraciones serias, apoyadas sólidamente sobre el pensamiento tomista pueden conducimos a una conclusión diametralmente opuesta. Dígase lo que se quiera, el *placet* pertenece a la definición esencial de la belleza, como la relación a la inteligencia es esencial a la verdad y la referencia a la voluntad, a la bondad. Ahora bien, el *placet,* el placer, pertenece por definición al bien deleitable que, a diferencia del bien honesto, es un valor inherente al sujeto. El bien deleitable es, pues, esencialmente proporcional a la naturaleza particular del sujeto. He aquí por qué hay cosas que no nos agrada ver y otras que nos producen gran placer. Tocamos con esto al fondo del debate. El bien deleitable, al terminar en el sujeto, es manifiestamente diverso según la diversidad del sujeto. Está tan determinado como la naturaleza del sujeto mismo. ¿Cómo hablar aquí de su carácter trascendental? Toda especie sería trascendental con el mismo título. Ahora bien, la belleza implica el placer, el bien deleitable. Es, pues, imposible, *a priori,* colocarla entre las propiedades trascendentales»[8]. Es una posición, como se ve, diametralmente enfrentada a la del P. Febrer.

¿Qué partido tomar ante estas dos tesis contrapuestas? A facilitar una respuesta van encaminadas las reflexiones que siguen.

Comparemos la belleza con la verdad y la bondad.

Por de pronto conviene hacer notar que la verdad se dice por respecto al entendimiento; no por respecto a alguna otra potencia cognoscitiva «veritas est adaequatio rei et *intellectus*». En cambio, la bondad se dice por respecto a cualquier apetito «bonum est quod *omnia* appetunt», y no sólo por respecto a la voluntad.

Es cierto que sólo la voluntad puede tender al bien en sí, al bien honesto, al bien en su razón formal de bien, pero las otras potencias apetitivas pueden tender al bien útil y al bien deleitable, que son análogos del bien. Todo lo que termina un apetito (ya natural, ya elícito, ya sensible, ya inteligible) tiene razón de bien. En cambio, sólo tiene razón de verdad lo que termina un acto de conocimiento intelectual acomodado a su objeto.

Esto se debe principalmente a que el entendimiento, o en general la facultad cognoscitiva, obra de modo que atrae las cosas dentro de sí, mientras que el apetito obra tendiendo hacia las cosas que están fuera de él. Por donde la verdad se encuentra formalmente en la facultad cognoscitiva y

8. *Art. cit.*, p. 237.

derivadamente en las cosas, mientras que el bien se encuentra formalmente en las cosas y derivadamente en el apetito que tiende a él.

Ahora bien, en ninguna otra facultad cognoscitiva hay verdad más que en el entendimiento y precisamente en el acto del juicio, pues únicamente el entendimiento que juzga es capaz de conocer su propia verdad. Por eso, la verdad ontológica se dice por referencia al entendimiento que juzga y no por respecto a ninguna otra facultad cognoscitiva no intelectual.

De todo ello se desprende que la trascendentabilidad de la verdad no se funda en lo mismo que se funda la trascendentalidad de la bondad. La verdad es trascendental porque trascendental es también la apertura del entendimiento, de todo entendimiento, incluso humano. En efecto, aunque nuestro entendimiento no lo conoce todo, todo puede ser conocido por él. En cambio, la trascendentalidad de la bondad se funda, no en la trascendentalidad del apetito, ni siquiera del apetito intelectual (la voluntad), sino en la trascendentalidad del ser, del acto, de la perfección, por lo que las cosas son apetecibles.

De esto también se sigue el modo especial de coimplicación que hay entre lo verdadero y lo bueno. Todo lo bueno es verdadero para la inteligencia, en cuanto que ésta puede juzgar de la bondad de todas las cosas. Y todo lo verdadero es bueno, no para cualquier apetito de cualquier ser, sino precisamente para el apetito natural de la misma inteligencia, cuyo bien propio es la verdad.

Y ahora entremos derechamente en la consideración de la belleza, para lo que partiremos de las definiciones de Santo Tomás que han llegado a ser clásicas:

«Pulchra sunt quae visa placent».

«Ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectus seu cognitione quietetur appetitus».

La primera cuestión que debemos tratar es si la belleza está primeramente en las cosas y secundariamente en el sujeto que la capta y valora, o, por el contrario, está primeramente en el sujeto y secundariamente en las cosas.

En una primera consideración parece que deba darse primeramente en el sujeto, pues hace referencia al conocimiento, que obra atrayendo las cosas hacia el sujeto y no yendo hacia las cosas. Pero si tenemos en cuenta que no sólo hace referencia al conocimiento, sino también al apetito («lo

que visto agrada»), nos veremos inclinados a poner la belleza primariamente en las cosas y después en el sujeto que la percibe.

Si la verdad está primeramente en el entendimiento no es sólo porque éste es cognoscitivo, es decir, se identifica intencionalmente con lo conocido, sino porque la verdad consiste formalmente en una adecuación del entendimiento con la cosa, adecuación que no se da más que en el entendimiento cuando juzga. Pero la belleza, aunque diga relación esencial al conocimiento, es decir, a la identidad intencional de sujeto y objeto, no consiste formalmente, como la verdad, en una adecuación del entendimiento con la cosa. De aquí que, por de pronto, la belleza pueda estar de suyo en cualquier conocimiento intelectual y no sólo en el acto del juicio; pero, además, puede estar también en un conocimiento no intelectual, en un conocimiento sensible.

Y no se diga que, mientras haga referencia al conocimiento, entrañará una tracción del objeto hacia el sujeto y, por consiguiente, pertenecerá principalmente a este último. Donde verdaderamente se verifica esa tracción o interiorización del objeto es en el acto del juicio. En el conocimiento sensible y en la simple aprehensión es, más bien, el sujeto el que va hacia el objeto.

Pero además de esto, la belleza entraña un cierto agrado o placer que no entraña la verdad. Ahora bien, el placer hace referencia al apetito (natural o elícito, sensible o intelectual) y el apetito tiende a las cosas como son en sí mismas. En consecuencia la belleza deberá darse antes en las cosas que en el sujeto.

Es significativo que en las definiciones clásicas de la belleza (aunque todas incluyen el conocimiento) no se encuentran referencias a la verdad, ni al juicio, ni a la interiorización o elaboración del objeto bello, sino que el conocimiento del que se habla es extático o contemplativo: *visio, aspectus, aprehensio*. El conocimiento propio de la belleza es el menos interiorizador y con menos pretensiones de ser verdadero.

En definitiva, la belleza está antes en las cosas que en el sujeto. Ella consiste formalmente en algo objetivo que tiene una redundancia subjetiva, y una redundancia de carácter placentero, que no se da, sin embargo, más que a través de un conocimiento.

Pero esto es precisamente el bien; al menos el bien propio de cualquier apetito elícito, que no es apetecido sin ser previamente conocido. Luego la belleza es una especie de bien. Con razón, pues, ha escrito Santo

Tomás : «Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam...»[9].

Ahora bien, como decíamos, la trascendentalidad del bien está fundada en la trascendentalidad del ser: una cosa no es buena porque sea apetecible por todo apetito de todo ser, sino porque es perfecta y capaz por ello de mover algún apetito de algún ser. Por eso, mientras la verdad no se diversifica con arreglo a los sujetos que la conocen y cada cosa no tiene más que una verdad; el bien se puede diversificar y se diversifica con arreglo a los apetitos a los que se refiere. Lo que es verdad para un ser tiene que serlo para todos; pero lo que es bien para uno puede ser mal para otro.

Con ello estamos en condiciones de llegar a la siguiente definición de la belleza, tomada en general: es el bien de la potencia cognoscitiva, aquello que satisface cumplidamente el apetito natural de conocer de un sujeto cualquiera.

En este sentido tan amplio la belleza es una propiedad trascendental, pero no primaria, como lo son la verdad y la bondad, según veremos enseguida. Es una propiedad trascendental, porque así como toda cosa es buena por el hecho de ser perfecta en sí misma y poder satisfacer algún apetito de algún ser, así toda cosa es bella por el hecho de tener en sí una cierta perfección capaz de satisfacer el apetito de alguna potencia cognoscitiva de algún ser. Hasta aquí hay que dar la razón al P. Febrer. Sólo que hay que acentuar más la nota de perfección o bondad de la cosa bella con su redundancia en la parte apetitiva del sujeto y dejar bien sentado que la belleza no dice relación al solo entendimiento, sino a cualquier potencia cognoscitiva.

Por otra parte sabemos que los bienes no se diversifican solamente por razón de su forma o de su especie, sino también por razón del modo de su posible adquisición o prosecución. Así, por ejemplo, en el bien sensible nos encontramos con la división de concupiscible e irascible (arduo) que atiende precisamente a la facilidad o dificultad de conseguirlo. De estas dos cosas se compone el bien para un sujeto. Si una cosa es buena en sí misma y no es asequible por un determinado sujeto o es tan difícilmente asequible que exige el renunciamiento de otros bienes mayores, no puede decirse que sea un bien conveniente a ese sujeto.

Esto da pie para dividir también la belleza. Habrá una belleza puramente sensible: aquella que esté perfectamente acomodada a las potencias

9. *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

cognoscitivas sensibles, que se complacerán en su aprehensión. Habrá también una belleza puramente espiritual: aquella que esté acomodada a las potencias cognoscitivas de los seres puramente intelectuales o espirituales. Finalmente habrá una belleza humana: acomodada al modo propio de conocer del hombre, mezcla de sensitivo e intelectivo.

Toda potencia cognoscitiva, por serlo, encuentra su objeto más apropiado en la forma, unitaria, y no en la materia, múltiple y dispersa. Por eso la belleza se funda sobre la forma de las cosas. Con razón escribe Santo Tomás : «Quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum pertinet ad rationem causae formalis»[10].

Cualquier potencia cognoscitiva, cuando conoce, unifica lo múltiple y vario bajo una cierta forma o un cierto orden. La unidad en la variedad es, pues, el objeto más conveniente a cualquier potencia cognoscitiva. Así, esta nota corresponde a la belleza trascendental. Si consideramos que todo ser, por el mero hecho de ser, tiene unidad; se puede decir que todo ser por el mero hecho de ser es bello. La belleza así entendida es una propiedad trascendental, pero no primaria, sino secundaria. En efecto, no deriva del ser por el mero hecho de ser –esto es lo propio de las propiedades trascendentales primarias–, sino que supone estas otras tres propiedades del ente: la bondad, porque es una especie de bien; la verdad, por su referencia al conocimiento, muchas veces intelectual, y la unidad, como condición del acomodo o conveniencia de lo conocido con la facultad cognoscitiva, de donde resulta el agrado o la satisfacción.

Si descendiendo ahora de esta consideración trascendental de la belleza, reparamos en uno de los modos de ella, la belleza humana, que es la belleza apropiada a la capacidad cognoscitiva del hombre, la definición que de ella demos ya no será la misma. En este caso la belleza deberá ser definida como *el resplandor de lo inteligible en lo sensible,* o también, como lo hace Santo Tomás, como «splendor formae super partes proportionatas materiae»[11].

Naturalmente que no se tratará ya de una propiedad trascendental. El P. De Munnynck, al negar la trascendentalidad de la belleza, está pensando en esta belleza humana, y por eso lleva toda la razón. Pero se engaña al aplicar esa doctrina a toda belleza.

10. *S. Th.* I, q. 5, a. 4, ad 1.
11. *S. Th.* II-II, q. 145, a. 2, c.

NATURALEZA Y LEGALIDAD*

El *Tratado de Metafísica. Ontología,* de Ángel González Álvarez, recientemente publicado[1], presenta muchos puntos dignos de meditación y detenido estudio. Incluso en aquellas partes en que es mayor el peso de la tradición escolástica (como la dedicada al ente trascendental o la que se ocupa de la causalidad del ente) se echan de ver notables avances en el enfoque y la profundización de los temas. Pero lo más original y valioso de la obra se encuentra, sin duda, en la sección segunda, que trata de las estructuras metafísicas del ente particular. Estas, según el autor, son cinco: la de esencia y existencia, la de materia y forma, la de sustancia y accidentes, la de cantidad y cualidad y la de naturaleza y legalidad. Aquí voy a ocuparme de la última –la de naturaleza y legalidad–, que es, por otra parte, la más novedosa, al menos presentada así[2], en su articulación con todo un sistema metafísico de corte eminentemente clásico.

Respecto de esta estructura, la primera cuestión que hay que resolver –y así lo hace el autor– es la de su existencia. En efecto, hay que demostrar antes que nada que el ente tendencialmente ordenado, ya sea móvil, ya sea motor o agente, es necesariamente compuesto o estructurado y precisamente de dos principios que deben ser llamados «naturaleza» el uno y «legalidad» el otro.

* Publicado en *Revista de Filosofía* 21 (1962), pp. 297-300.

1. Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid 1961.
2. Cfr. Sección 2ª, capítulo V, pp. 343-369.

El fenómeno de la tendencia supone el movimiento sin cambio esencial y, por lo mismo, exige también la composición de sustancia y accidentes en el ser que tiende o que realiza la tendencia. Pero esta estructura de sustancia-accidentes no puede explicar de modo exhaustivo el hecho de la ordenación tendencial; da razón del movimiento y la operación accidentales sin más, pero para explicar la tendencia ordenada de ese movimiento o de esa operación hace falta algo nuevo.

El profesor González Álvarez escribe: «La facticidad del movimiento como pura función del móvil, exige un principio que se llama *naturaleza.* El movimiento, empero, se realiza siempre con determinado sentido. Hay en él ínsita una tendencia. Esta función tendencial es una formalidad distinta de la pura movilidad, aunque tan incardinada como ella en el ente móvil. Esta nueva formalidad expresiva del sentido del movimiento exige también un principio que la sostenga y la ampare. De muy antiguo nos viene también el nombre. La expresión de cómo acontecen los movimientos se llama *ley.* La naturaleza *y* la legalidad son principios de funciones formalmente diferentes: la movilidad y la tendencia. Pero estas funciones coinciden, materialmente hablando, en el mismo ente móvil. Deberán también coincidir la naturaleza y la ley. El movimiento tendencial exige, pues, una estructura de naturaleza y legalidad. El principio del movimiento tendencial debe ser una naturaleza legalizada. El principio de una tendencia móvil debe ser una legalidad natural»[3]. Reflexiones semejantes hace González Álvarez respecto de la actividad u operación ordenadas, y con el mismo resultado. También aquí viene exigida la estructura de naturaleza y legalidad.

Con esto queda resuelta la cuestión existencial, e incluso trascendida, para desembocar en la cuestión esencial de la mencionada estructura. En realidad, sabido que los dos elementos que la integran son la naturaleza y la ley, lo más importante que queda por decir es que, en el caso del hombre –y de toda criatura libre–, la ley es de tipo moral y supone la síntesis de naturaleza y libertad, y que el modo como se estructuran la naturaleza y la ley es como lo hacen la potencia y el acto.

Pero creo que merece la pena profundizar algo más en esta doctrina. Las ideas fundamentales que en ella se manejan son ciertamente antiguas, pero están presentadas y encajadas con nueva apariencia, y, por responder a exigencias muy vivas del actual pensamiento filosófico, pueden dar to-

3. *Op. cit.*, p. 361.

davía mucho juego. Voy a exponer a continuación cómo pienso que puede perfilarse y precisarse más esta doctrina.

Dése por supuesta la estructura de sustancia-accidentes, explicación radical del movimiento y la operación accidentales. Concretando más, respecto del *movimiento* esta estructura debe entenderse en términos de sustancia y *cualidad* pasible, y respecto de la *operación,* en términos de *sustancia* y *potencia operativa;* en los dos casos, composición de la sustancia con alguna de las especies de la cualidad.

En cuanto a la *tendencia,* que es lo que principalmente nos interesa aquí, deben ser distinguidos en ella dos aspectos: uno, el impulso, la inclinación, el *pondus,* y otro, la dirección, la orientación, el *ordo*. En todo caso pertenece a aquella tercera vertiente de la realidad que reclama la doctrina agustiniana y tomista del *modo,* la *especie* y el *orden (*o la *medida, el número* y el *peso*) como constitutivos del bien finito.

Además, la tendencia debe ser considerada, ya en el plano sustancial –*radicaliter remote–,* ya en el accidental de la cualidad pasible o la potencia operativa *–radicaliter proxime–,* ya en el accidental del movimiento o la operación mismos *–formaliter*.

Según esto, la *naturaleza*, que es el principio primero del movimiento y de la operación, podrá ser entendida, bien en un sentido muy radical y estricto, y entonces será *la sustancia sola con la tendencia radical remota,* bien en un sentido más amplio *y completo,* y entonces será *la sustancia y su tendencia radical remota juntamente con las cualidades pasibles y las potencias operativas y sus tendencias radicales próximas.* En todo caso, esas tendencias radicales –la remota y las próximas– se identifican, tanto en lo que tienen de impulso como en lo que tienen de ordenación, con la misma sustancia o los mismos accidentes a que afectan: son otras tantas relaciones trascendentales, al fin o a los objetos formales, embebidas e inmersas en la sustancia, en las cualidades pasibles y en las potencias operativas.

El primer elemento de la estructura de naturaleza y legalidad propuesta por Ángel González Álvarez, creo que debe ser entendido tomando la naturaleza en su sentido más completo, o sea englobando en ella a la sustancia y a sus principios próximos de movimiento y operación, y también a las tendencias radicales, remotas y próximas. Y queda por ver el otro elemento: la *legalidad.*

En sentido propio y estricto, la legalidad es *la ley pasivamente considerada,* es decir, no en cuanto está en el legislador como una ordenación y un imperio de su razón, sino en cuanto reluce en los movimientos y operaciones de los seres sujetos a la ley. Es concretamente *una relación al fin o al bien de un sujeto,* presente en los movimientos u operaciones del mismo que verdaderamente conducen a ese fin o bien. La legalidad así entendida supone la tendencia formalmente realizada y, por tanto, los movimientos u operaciones mismos.

También, pues, la legalidad puede tomarse en dos sentidos: uno más *estricto* y otro más amplio y *completo.* En el primero, la legalidad es una *relación predicamental,* cuyo sujeto es una naturaleza cualquiera; su término, el bien o el fin de la misma, y su fundamento, la tendencia (impulso y dirección) *formaliter* considerada, es decir, la que tienen los movimientos y las operaciones encaminadas de hecho a aquel fin o bien. En el segundo sentido, la legalidad es *el complejo que engloba a dicha relación predicamental y a su fundamento,* o sea la tendencia formalmente realizada por los movimientos y operaciones antedichos.

Todavía se puede concretar que la tendencia *formaliter* dicha es, en cuanto impulso, una relación trascendental embebida en los mismos movimientos u operaciones, y en cuanto dirección, una formalidad o determinación última impuesta por el fin o el objeto inmediatos, que son los que especifican a cada movimiento u operación. En ninguno de los dos casos se distingue realmente de los movimientos u operaciones, y por eso la legalidad, entendida en su sentido completo, abarca también a éstos; de donde infiero que el segundo de los elementos que integran la estructura de naturaleza y legalidad comprende –tomando la legalidad en sentido completo– a la relación predicamental al fin, a la tendencia y a los movimientos y operaciones que la realizan.

Ahora bien, la estructura de naturaleza y legalidad presenta dos modalidades diferentes, según se trate de *seres* libres o de *seres que carecen de libertad.*

En los movimientos y operaciones de estos *últimos* siempre reluce la legalidad, si causas extrañas no lo impiden. Aquí la naturaleza, tomada en su sentido completo, está mucho más determinada; entre ella y sus movimientos u operaciones no hay ningún hiato, sino una casi completa continuidad. En virtud de las tendencias radicales, los movimientos y operaciones fluyen de esta naturaleza y, más concretamente, de sus cualidades pasibles y de sus potencias operativas de un modo casi enteramente determi-

nado y físicamente necesario. Por eso llevan siempre impresa la marca de la ley, la legalidad natural. Si hay alguna desviación se deberá exclusivamente a alguna causa extraña, natural o sobrenatural. De esta suerte, para descubrir la ley –la relación al fin– en los seres carentes de libertad basta con observar los hechos y registrar su constancia.

Pero en los *seres libres* no ocurre así. La naturaleza en este caso está mucho menos determinada; es más abierta y amplia. Se trata de una naturaleza libre o liberada de la servidumbre y constricción de la materia. No creo yo que la estructura de naturaleza y legalidad deba venir aquí expresada en términos de naturaleza y libertad. La libertad queda también del lado de la naturaleza, forma con ella una síntesis indestructible, siempre que se tome a la naturaleza en su sentido completo, conteniendo los principios próximos del movimiento y la operación. Y la naturaleza libre tiene también y reclama una legalidad que le es propia y que debe armonizar con ella. Lo que sucede es que no siempre armoniza, y no precisamente por injerencia de causas extrañas, sino por las deficiencias de la libertad creada.

En el caso de los seres libres, la ley –la ordenación al fin– no puede ser deducida de la sola observación de los actos o de los hechos; ha de ser deducida de las tendencias radicales. Después se verá que algunos de esos actos se ajustan a la ley, son legales o rectos, y entonces se da la síntesis de naturaleza libre y legalidad moral; pero también se podrá comprobar que otros actos no se ajustan a la ley, no son rectos, sino desordenados, y entonces no se cumple la síntesis de naturaleza libre y ley moral.

Esto último no atenta contra la doctrina que exige con carácter general una estructura de naturaleza y legalidad para explicar todos los movimientos y operaciones tendencialmente ordenados; pues se trata precisamente de unos movimientos u operaciones que no están tendencialmente ordenados, sino fuera de las tendencias radicales y del orden legal.

LA ANTROPOLOGÍA DE MILLÁN PUELLES*

1. *Portada*

En el panorama de la antropología filosófica contemporánea no puede negarse un puesto de singular relieve a las reflexiones que desde hace algunos años ha venido dedicando Antonio Millán al esclarecimiento del ser humano. Comenzó con su *Ontología de la existencia histórica*; continuó con obras como *La formación de la personalidad humana, Persona humana y justicia social, Síntesis humana de naturaleza y libertad*, y hace apenas dos años ha aparecido el libro más importante del autor en esta línea: *La estructura de la subjetividad.* Como, en cierta manera, esta última obra recoge lo fundamental que había expuesto el autor en las anteriores sobre el tema, y además añade mucho nuevo, bien podemos centrar en ella la presente reseña de su pensamiento antropológico.

Lo primero que llama la atención en la antropología de Millán es su claro y resueltamente confesado sustancialismo. Esta postura, mantenida gallardamente en medio de tantos pensadores de hoy que se inclinan decididamente por el actualismo, no deja de tener su valor y hasta su originalidad. Ciertamente que la antropología clásica era también sustancialista; pero lo era no por conquista, sino por pacífica posesión; en cambio, el sustancialismo de Millán ha sido establecido en contraste con las experiencias y reflexiones de los filósofos contemporáneos que, al ofrecernos su con-

* Publicado en *Nuestro Tiempo* 191 (1970), pp. 101-121.

cepción del hombre, se inclinan casi en bloque por el actualismo. Y esto tiene su mérito y su importancia.

Aunque a lo largo de este trabajo volveremos más de una vez sobre este punto, no quisiera dejar de consignar aquí un texto muy explícito: «No es cierto que no poseamos experiencia de nuestro ser sustancial, pues como aquí repetidas veces se ha mostrado, éste nos es *sensibile per accidens;* y aunque ello no significa por sí solo que conozcamos esta misma sustancia según sus determinaciones esenciales, representa, no obstante, el punto de partida para poder atribuirle a ella todas las determinaciones de ese tipo que nos vengan impuestas en el razonamiento sobre los hechos de su actividad *(operari sequitur esse*). Y en lo que concierne a las potencias como principios operativos inmediatos, si bien es cierto que no las conocemos de una manera empírica, su existencia se infiere, sin embargo, de la imposibilidad de que la sustancia humana, por no estar siempre en acto de sus operaciones, sea inmediatamente operativa»[1].

Otra observación de interés que conviene hacer aquí se refiere al método utilizado por Millán en sus investigaciones antropológicas. Coincide con el método fenomenológico en la atenencia a los hechos y en la pulcra descripción de los mismos; pero supera a dicho método en que no se limita a la descripción de los hechos, sino que profundiza y avanza hasta las últimas implicaciones racionales de ellos. Refiriéndonos especialmente a *La estructura de la subjetividad* puede decirse que el método empleado queda perfectamente caracterizado en el siguiente texto: «Este análisis (...) tiene un carácter meramente morfológico y omite, por ende, todas las consideraciones pertinentes a la etiología (...) Coincide en esto con lo que suele llamarse, desde Husserl, descripción o "análisis fenomenológico", y no intenta, en efecto, otra cosa que una pura y simple descripción. Pero a la vez difiere de ese análisis en que, si bien se hace, por supuesto, desde una actitud de reflexión sobre la subjetividad consciente en acto, no se limita a las nociones específicas que de un modo exclusivo convienen a la misma, sino que apela a las ideas más generales y a las discriminaciones esenciales del ser. Se trata, por consiguiente, de un *análisis propiamente ontológico*»[2].

1. *La estructura de la subjetividad,* Rialp, Madrid, 1967, pp. 405-406.
2. *Op. cit.*, p. 188.

2. *La estructura del yo humano*

El yo humano (o la "subjetividad", según la terminología que adopta Millán) se muestra estructurado por una doble dimensión: su apertura o trascendencia (heterología) y su intimidad o ensimismamiento (tautología). Esta doble dimensión no puede menos de aparecer en la subjetividad consciente, cualquiera que sea el alcance y el peso ontológico que se dé a esos dos polos de la conciencia. Porque unas teorías, en efecto, cargan el acento en la intimidad, desvalorizando la trascendencia (son las teorías de signo idealista), mientras que otras acentúan la apertura con detrimento de la intimidad (son las teorías existencialistas). Haciéndose cargo de todo esto, Millán procede así: en primer lugar hay que considerar a la subjetividad como capaz de asumir las falsas apariencias de origen empírico y tomarlas como si fueran seres; en segundo término hay que examinar la finitud de la conciencia humana, que es siempre inadecuada; en tercer lugar, hay que esclarecer la naturaleza y los límites del trascender intencional propio del yo humano, y por último, hay que elaborar una teoría sistemática de la intimidad. Le seguiremos paso a paso, aunque, como es obvio, habremos de limitarnos a lo esencial.

3. *El carácter «reiforme» de la subjetividad*

La subjetividad es afectada por una serie de errores consistentes en tomar por reales las falsas apariencias sensibles. Ciertamente que la subjetividad puede evitar tales errores absteniéndose de juzgar sobre el valor real de las apariencias, de todas las apariencias sensibles, pero de hecho esta actitud no puede ser mantenida de manera constante o muy prolongada. Hasta puede decirse que el error es mucho más natural que esa actitud, pues responde a una tendencia espontánea de la subjetividad, mientras que ceñirse a un juicio puramente reflejo: "yo lo veo así", "yo lo percibo así", es algo artificioso y hasta violento. La subjetividad está esencialmente orientada hacia la realidad y esta orientación pertenece a nuestro ser en el doble sentido de una aptitud para conocer la realidad y de una tendencia natural al ejercicio de dicha aptitud. La mostración más patente de esta orientación a lo real se tiene en el hecho de la rectificación de nuestros errores sensibles. Para que algo sea reconocido como una apa-

riencia es necesario que se tenga conciencia de estar en la realidad. En el acto mismo de vivir la rectificación de la conciencia, el juicio pasado, sobre el que versa la reflexión, queda reducido a la condición de mero pensamiento, mientras que el nuevo juicio ya no es pensado como un nuevo pensar, sino que se vive como una auténtica captación de lo real. Lo real para nosotros tiene consistencia en sí mismo, mientras que la apariencia sólo es apariencia de realidad.

Por lo demás, el hecho de que la subjetividad sea afectada por los errores sensibles o pueda dejarse seducir por el poder de las apariencias, no puede encontrar una explicación adecuada más que en el carácter esencialmente corpóreo de nuestro yo. Para lo cual no basta con decir que tenemos un cuerpo o que estamos unidos a él. Se trata de algo más íntimo: el cuerpo es parte de nuestra esencia. Esto lo expresa Millán diciendo que la subjetividad tiene carácter "reiforme". «Los errores sensibles –escribe– son posibles en virtud del carácter que la subjetividad tiene de poder ser afectada de una manera física por condiciones de naturaleza material. Ese carácter es lo que puede ser denominado su índole "reiforme", su condición de cosa o cuasi cosa»[3].

Que el yo humano sea esencialmente corpóreo no quiere decir, sin embargo, que sea un puro cuerpo. Puesto que a la subjetividad le afecta la condición de cosa, esto quiere decir que no es una mera cosa. A las cosas no les afecta la índole de cosas, puesto que ellas son justamente cosas y nada más. A la subjetividad le afecta, en cambio, la índole de cosa, porque no es una cosa pura y simple, sino algo que tan sólo participa de esa manera de ser. Cuesta trabajo formarse la idea de un ser que no sea mera cosa, ni puro espíritu, ni tampoco una mezcla inconfusa de los dos, sino cosa y espíritu en unidad esencial. Pero formarse esa idea es necesario para la correcta comprensión del yo humano. No es sólo que el sujeto que es apto para la vida consciente sea también sujeto de determinaciones de índole meramente natural, sino que los actos de conciencia de este mismo sujeto pueden depender, en alguna medida, de tales determinaciones. Es, pues, la subjetividad en cuanto tal, como dotada de su peculiar aptitud para la conciencia, la que posee, ese carácter "reiforme" y es afectada por él. «Yo me inserto en la naturaleza "con absoluta naturalidad", con tanta como la que me puede convenir por sentirme "reiforme": determinado y determinable por las cosas y, al mismo tiempo, capaz de hacerme cargo de ellas.

3. *Op. cit.*, p. 66.

Es la síntesis que me libera tanto del idealismo espiritualista, como del naturalismo materialista»[4].

4. *La finitud de la conciencia humana*

La finitud o el no-ser relativo de la conciencia humana se manifiesta fundamentalmente en el carácter limitadamente temporal de la misma y en el hecho de la conciencia inadecuada. La limitación temporal de la conciencia se echa de ver tanto en su incepción radical como en su cese y recuperación: la conciencia humana tiene un comienzo absoluto en el tiempo y es además intermitente. Por su parte, la inadecuación de la conciencia se revela, primero, en que la subjetividad no es completamente transparente a sí misma en la realización de una serie de vivencias en las que está determinada por acontecimientos o causas puramente naturales, y, segundo, en el hecho de la autocerteza que, aunque sea una certeza absoluta, no es nunca la certeza de un absoluto.

La subjetividad, en efecto, se relaciona con su no ser porque tiene la capacidad de aprehenderse, primero, como "originariamente comenzada" y, segundo, como "recuperada". De hecho la subjetividad es consciente de haber comenzado alguna vez, pues tiene conciencia de que no ha existido siempre; y es también consciente de sus propias recuperaciones, pues sabe que a veces cesa de darse cuenta de sí.

Refiriéndose al comienzo absoluto de la conciencia escribe Millán: «La más estricta forma de concebir la subjetividad en su referencia tautológica a su propio no-ser (en el pretérito) es la que estriba en representársela como "creada": como implantada abruptamente en el ser»[5]. Y poco después, enfrentándose con el materialismo evolucionista; añade: «Una realidad que no es formal y propiamente subjetiva tampoco puede ser presubjetiva. Tal realidad, en efecto, sólo podría ser presubjetiva si de ella pudiera derivarse la subjetividad, lo cual es imposible porque ésta repugna toda derivación que no sea una autoderivación, como la que se da por medio del proyecto (...) Lo cual no quiere decir que la subjetividad no puede provenir *effective* de algún ser. Lo que repugna es que provenga

4. *Op. cit.*, pp. 106-107.
5. *Op. cit.*, p. 86.

materialiter, por evolución o derivación, de un ser que no sea ella misma. Y repugna, porque tal derivación o evolución, que tiene como punto de partida algo carente de subjetividad, sería un proceso pura y simplemente natural, en ninguna de cuyas etapas se comprende cómo pueda pasarse a la conciencia, según la actividad de su intención»[6]. A la subjetividad no le repugna no haber sido; lo que le repugna es haber sido no subjetividad, y derivar de ella. Por lo demás, la subjetividad es ciega para su nacimiento, pues no surge como conciencia en acto, sino como conciencia en potencia. Por eso se revela falso el puro actualismo, porque en él el surgimiento de la conciencia tendría que ser conciencia de ese surgimiento; pero la subjetividad de que tenemos experiencia, bien que se sepa comenzada, no tiene conciencia de su comienzo.

En cuanto al hecho de la pausa o interrupción de la conciencia, con la consiguiente recuperación de la misma, Millán insiste en que nada de esto puede explicarse sin concebir a la subjetividad como un sujeto apto para la conciencia, pero sin que posea por esencia el ejercicio de la misma, ni se reduzca a una pura colección de actos. En las pausas de la conciencia lo que cesa no es la subjetividad, que es la posibilidad permanente de la conciencia, sino precisamente la conciencia en acto. Nuevamente hay que rechazar aquí el actualismo. En realidad no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad. O dicho de otro modo: la subjetividad es una sustancia capaz de tener conciencia y que, por ello, al ejercer dicha capacidad llega a tener conciencia actual de sí; pero primero es consciente en potencia y luego lo es en acto. Como escribe Millán: «un ser que no posee la aptitud de captarse a sí mismo no puede, en modo alguno, ser un yo. Sin la capacidad de ejercer la conciencia el yo es inconcebible. Pero esta capacidad por la que el yo radicalmente se define no se confunde con el ejercicio actual de la conciencia»[7].

Por lo que hace a la conciencia inadecuada o a la falta de transparencia de la subjetividad para sí misma en una amplia serie de vivencias, nuestro autor insiste en que la única explicación está en el carácter "reiforme" de la subjetividad. Cuando somos afectados físicamente por un objeto-causa tenemos conciencia de esta afección, pero no del "cómo" se realiza. Sabemos que algo tiene que haber acontecido en nosotros para que tengamos esa vivencia, pero ignoramos qué ha sido o lo conocemos sólo en confuso. Hay aquí un "defecto" de conciencia. Y este defecto es incon-

6. *Op. cit.*, pp. 87-88.
7. *Op. cit.*, p. 95.

cebible si no se piensa que la subjetividad tiene en sí misma una dimensión natural, en el sentido de poder ser afectada por algo de lo que no es consciente. Pero, al mismo tiempo que se reconoce esa dimensión "natural" de la subjetividad, hay que subrayar que no puede reducirse a pura "naturaleza", pues la subjetividad asume conscientemente, bien que en confuso, el hecho de verse afectada por acontecimientos pura y simplemente "naturales".

Por eso, ante el hecho de la conciencia inadecuada, fallan sin remedio tanto el naturalismo como el idealismo. El naturalismo resbala sobre el problema que plantea la falta de una clara intelección del enlace entre hechos de conciencia y hechos naturales. Está seguro de que tal enlace existe y esto le basta. Cuando el naturalismo es materialista reduce sin más los hechos de conciencia a hechos fisiológicos sumamente complicados. Pero «si los actos de la conciencia se conciben en ella como hechos fisiológicos muy complicados, es porque estos hechos son a su vez concebidos como actos de conciencia. Lo cual es más complicado de lo que a primera vista pueda parecer. Si ciertos hechos suficientemente complicados son actos de conciencia es preciso también que sean conscientes; y no de cualquier modo, sino en sí mismos y sin necesidad de un nuevo acto de conciencia»[8]. No se puede decir que la complejidad de tales hechos escapa a la conciencia de la misma manera que cualquier otro acontecimiento natural; porque los hechos fisiológicos en cuestión son o deben ser conscientes por su propia índole, lo que no ocurre con los demás acontecimientos naturales. Este es el punto que el materialismo no puede resolver: si la conciencia se reduce a ciertos hechos fisiológicos muy complicados ¿cómo es que no es conciencia de esa complicación? Por lo demás, para explicar la inadecuación de la conciencia con los hechos fisiológicos que la determinan, no hay más remedio que admitir una subjetividad en la que se dan hechos conscientes y extraconscientes. La conciencia no puede ser inadecuada respecto de sí misma. Por eso, si se da una inadecuación, hay que referirla necesariamente a una sustancia que no se agota en ser conciencia y que, por ello mismo, puede tener una conciencia incompleta de sí misma.

Lo cual vale también contra la posición idealista, porque «un idealismo estricto y sin fisuras es, por fuerza, a la vez, un actualismo, en el que sólo a título de objeto, y nunca de otra manera, puede tener cabida lo que

8. *Op. cit.*, pp. 123-124.

no sea el ejercicio mismo de la conciencia»[9]. Ahora bien, la inadecuación de la conciencia es inconciliable con el actualismo, porque «un absoluto actualismo exige que la subjetividad no sea otra cosa si no lo que es, en acto, la conciencia. Por el contrario, para una conciencia inadecuada es necesaria una subjetividad irreductible a esos actos y capaz, de esta suerte, de otras determinaciones diferentes que, como tales, son posibles con ellos y sin ellos; es decir, una subjetividad cuya íntegra esencia y naturaleza no se agote en pensar»[10].

La inadecuación de la conciencia se manifiesta asimismo en el hecho de la duda. Para poder dudar de la realidad del mundo es necesario tener la vivencia de esa realidad; la percepción auténtica vale por sí misma y se apoya en sí misma; pero la percepción inauténtica se funda en aquélla y la supone. Por otra parte, la autocerteza de la subjetividad, aunque sea una certeza absoluta, no es la certeza de un absoluto. Porque el sujeto que duda está cierto de sí mismo como dubitante, pero no está cierto de algo de él, a saber, si es sujeto de una percepción auténtica o de una percepción inauténtica. La certeza del sujeto dubitante no es omnímoda, el sujeto no está cierto de todo lo suyo, como tampoco es omnímoda la duda, pues por lo menos no se duda de la propia duda. Pero esto quiere decir que «la autocerteza del sujeto dubitante es la certeza de una conciencia inadecuada y, en definitiva, no absoluta, pues para ser absoluta y, por tanto, adecuada, la certeza ha de darse en un sujeto que, al no diferir realmente de su propia conciencia, esté libre de toda opacidad, para sí mismo»[11].

5. *El trascender intencional*

La inadecuación de la conciencia que la subjetividad tiene de sí nos remite al trascender intencional de esa misma subjetividad. En efecto, todo acto de autoconciencia inadecuada implica, o como simultáneo o como previo, el hecho de la aprehensión de algo real distinto del sujeto. Aun en el caso de que lo aprehendido en un acto de trascender intencional sea una mera apariencia, siempre será necesario algún conocimiento de la realidad.

9. *Op. cit.*, p. 128.
10. *Op. cit.*, p. 128.
11. *Op. cit.*, p. 146.

La subjetividad no es posible si no tiene el poder de captar lo real como real, y este poder es lo que constituye la esencia misma del "logos".

Esta capacidad de captar la realidad *ut sic* está medida por el ámbito de la entidad o de la noción trascendental de ente. Por lo demás, en esa noción se halla la condición necesaria de la conciencia que la subjetividad tiene de sí, pues si la subjetividad no puede comprenderse de una manera exhaustiva, puede en cambio aprehenderse como "una determinada realidad", y esto es, en efecto, lo que hace en todo acto de autoconciencia.

Porque la trascendentalidad del ente puede entenderse de tres maneras: como la de una noción comunísima que trasciende todos los géneros y que no es a su vez género alguno; como la de un acto que, radicado en un sujeto, se abre sin embargo a la totalidad de lo real, y como la de un *a priori* objetivo o condición de posibilidad de todo conocimiento, y por ello también del conocimiento que la subjetividad tiene de sí misma.

Yendo ahora al examen concreto de las formas del trascender intencional, vemos que éstas son dos: el trascender aprehensivo y el trascender volitivo.

El trascender aprehensivo, es decir, el conocimiento se nos muestra al primer análisis como una cierta presencia-distancia de un objeto respecto de un sujeto. Lo conocido, en efecto, está presente al que lo conoce, pero al propio tiempo se le opone o contrapone. El cognoscente posee lo conocido, pero no al modo como la materia posee la forma o como un sujeto posee una cualidad, sino de muy distinta manera. Porque la materia o el sujeto hacen suyas a la forma o a la cualidad que poseen, mientras que el cognoscente no hace suyo a lo conocido, sino que lo mantiene o respeta en su alteridad. Santo Tomás establece la diferencia entre los seres cognoscitivos y los que no lo son del siguiente modo: que los seres no cognoscitivos están constreñidos a la posesión de su sola forma, pero los cognoscitivos pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa. Y nótese que no se dice que el ser cognoscitivo puede poseer "otra forma", sino "la forma de otra cosa", porque poseer otra forma, perdiendo la que tiene, es propio de todos los seres físicos o mudables; pero de lo que aquí se trata es de poseer, además de la forma que tiene, la forma de otra cosa, y de poseerla de tal modo que continúe siendo de otra cosa; o sea, que el cognoscente no hace suya la forma que conoce, sino que la mantiene distante o distinta a pesar de estar presente; el cognoscente no posee de modo subjetivo lo conocido, sino que lo posee de modo objetivo. Por eso

puede describirse el conocimiento como la posesión objetiva de una forma.

Esto mismo se puede expresar de otra manera con la fórmula propuesta por Millán: el conocimiento es el acto de un acto que posee un acto (*actus actus actum possidentis).* Porque ciertamente el conocimiento es un acto, no una potencia o capacidad. Además es el acto de un acto, es decir, el acto de un sujeto que se comporta como acto y no como potencia, ya que lo conocido no es poseído materialmente o subjetivamente, sino inmaterial y objetivamente. Por otro lado, lo poseído es un acto, pues el objeto tiene que tener alguna riqueza o actualidad, y además ha de estar presente al cognoscente o actualizado ante él. Finalmente el conocimiento es una posesión, es un acto poseedor, captador o aprehensivo, pues lo conocido está en el cognoscente, aunque siendo otro. Tal es la paradójica condición del conocimiento: una presencia-distancia de un objeto respecto de un sujeto. «Yo me incremento así con su presencia (la del objeto), sin dejar de ser lo que ya era, sino siendo, además, el ser que tiene ahora la inmaterial presencia de otro ser. Lo cual significa que ese ser es, a la vez: fuera de mí, y en mí, respecto de mi ser físico (porque no se contiene en lo que yo soy físicamente); y en mí, respecto de mi ser intencional, es decir, respecto de lo que yo soy, no por mí sólo, sino por estar siendo incrementado con la presencia de lo conocido»[12].

En cuanto al trascender volitivo, hay que decir en primer lugar que está siempre ligado al trascender aprehensivo, no sólo porque nada es querido si antes no es conocido, sino también porque el querer mismo es esencialmente consciente: no se puede querer sin saber que se quiere. Con todo, hay una clara diferencia entre el conocer y el querer, pues el primero es una posesión (inmaterial u objetiva, pero posesión), mientras que el segundo no es posesión alguna, sino inclinación o tendencia. Además, el conocer termina en lo conocido en tanto que actualizado por el ser intencional u objetivo que tiene en el sujeto, mientras que el querer termina en lo querido en tanto que actualizado por el ser real que tiene en sí mismo.

Entre las posibles formas del querer está el deseo, cuya consideración permite establecer una comparación con el movimiento. El movimiento es el acto de un ente en potencia, pero el deseo es el acto de un ente en acto. El deseo, en efecto, es plenamente actual desde el primer momento, y no se va actualizando más a medida que se acerca a lo deseado. Por su parte

12. *Op. cit.*, p. 202.

el sujeto del deseo podrá estar en potencia de poseer lo deseado, pero no lo está respecto del mismo desear. No ocurre aquí lo que en el móvil, el cual se halla en potencia no sólo del término del movimiento, sino también del acto de moverse, que es esencialmente un acto incompleto. Por lo demás, cuando se alcanza lo deseado, termina el deseo, pero evidentemente no termina el querer. El gozo que se experimenta con la posesión de lo deseado es una forma de querer. En cualquier caso se trata de un cierto trascender en virtud del cual el sujeto volente queda prendido o atraído por el objeto de su volición. Este trascender se puede caracterizar como un tender o estar inclinado, como una especie de gravitación espiritual del sujeto hacia el objeto. «De la misma manera –escribe Millán– que el conocimiento es una pura posesión inmaterial, el querer es una tendencia inmaterial, no una tendencia como la que se da en el acto del movimiento, que existe únicamente en la medida en que el móvil es parcialmente actualizado de una manera física. Como tendencia plenamente actual, la volición es un acto cuyo sujeto se comporta como acto respecto de lo querido. Cabe por ello describir así la volición: *actus actos actum intendentis*. La volición no implica por sí sola una potencia pasiva en su sujeto. De suyo, no es más que acto, y el sujeto volente un acto activo de su propio querer y, por lo mismo, de lo que es querido en cuanto tal»[13].

6. *La angustia esencial*

El trascender intencional lleva necesariamente a la conciencia de la propia finitud. En la medida en que el yo es capaz de conocer y de querer algo distinto de sí mismo, se revela como finito, como no realizando la plenitud del ser. Además del ser que soy yo, hay otros seres, y por consiguiente yo no puedo agotar todo el ser. En el caso de la subjetividad no se trata sólo de que ella es distinta de los seres hacia los que trasciende y que le son ajenos de algún modo; porque la subjetividad es capaz de abrirse al ser sin restricción, y así no sólo respecto al conjunto de los seres, sino sobre todo respecto al ser mismo en su plenitud se experimenta limitada o restricta.

En esta experiencia de nuestra finitud frente al ser sin limitación alguna consiste la que Millán denomina “angustia esencial”. «Ahí, en esa

13. *Op. cit.*, p. 214.

oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinitud del ser, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico»[14]. «La subjetividad es físicamente angosta, estrecha, limitada, porque no es todo el ser; pero puede angustiarse porque en su finitud está provista de la capacidad de abrirse intencionalmente al ser sin restricción. Sin esta capacidad, mi finitud me quedaría inédita y, en consecuencia, no me sería posible el hecho de sentirme prisionero en la inmanencia de mi propio ser»[15].

Esta angustia esencial se diferencia de la llamada "angustia existencial" y que se relaciona con la posibilidad-necesidad de la muerte y con las posibilidades y necesidades de la libertad. En efecto, la angustia esencial no se refiere a la limitación en el sentido de un cierto acabamiento que necesariamente tiene que acontecer. Por más que ese acabamiento esté incoado y como entrañado en el mismo ser al que concierne, su sentido cabal es el de algo futuro, y por eso se presenta como la materia de un cierto temor (aunque bien distinto de los demás temores). La angustia esencial no se refiere al futuro, sino a la estrechura actual y permanente de nuestro propio ser. Tampoco tiene aquí nada que ver la libertad. Cabe ciertamente angustiarse ante la necesidad de decidirse y sentir vértigo frente a las posibilidades de la libertad. Pero la angustia esencial es otra cosa. En ella la subjetividad «se siente bloqueada por su ser, constreñida por su propia finitud, dentro de la cual se da también su propia libertad, que no pasa de ser la libertad de cambiar de postura en un recinto esencialmente angosto»[16].

Por lo demás, la angustia esencial no nace sólo por el hecho de que yo conozco al ser sin restricción y frente al cual me siento limitado o estrecho, sino sobre todo porque yo aspiro a ese irrestricto ser como al valor supremo. «No me angustio tan sólo porque no soy el ser sin restricción, sino también porque de alguna manera quiero serlo»[17]. Hay una vocación de la subjetividad por el ser que infinitamente le trasciende. «Sin esa vocación no cabría angustiarse. Si de ningún modo quiero ser el Absoluto Ser, no puedo sentirme angosto por no serlo; y la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mí una cierta volición de lo Absoluto, es que éste me lo provoque. Cierto que la volición de lo

14. *Op. cit.,* p. 232.
15. *Op. cit.*, p. 232.
16. *Op. cit.*, p. 234.
17. *Op. cit.*, p. 241.

Absoluto no puede darse en un ser que carezca de toda infinitud. Pero entonces es claro que la infinitud "intencional" que hay en mi ser y que me capacita para querer lo absoluto es ontológicamente el correlato de la "intención" de lo Absoluto sobre mí. A esta intención es a lo que aquí se llama vocación, precisamente en un sentido ontológico y fundamental, distinto del que conviene al plano de la conciencia, pero que hace posible, al nivel de ella, el hecho de la angustia como el acto esencialmente metafísico, en el cual se trasciende la finitud que la propia subjetividad se reconoce»[18].

7. *Las aporías a la intimidad*

El establecimiento de una teoría correcta acerca de la intimidad subjetiva exige un examen previo de las principales aporías suscitadas por los filósofos a esa misma intimidad. De estas aporías unas consideran a la subjetividad consciente en acto, y otras a la subjetividad en cuanto capaz de tener conciencia, pero sin tenerla actualmente. En cuanto a las primeras, unas consisten en negar la intimidad por considerarla incompatible con la esencial heterología de la conciencia, y otras, aunque afirman la intimidad, la consideran como un hecho puramente negativo. Por su parte, las aporías a la intimidad de la subjetividad consciente sólo en potencia, se pueden distribuir en dos grupos: el de las que niegan tal intimidad, por considerarla una ficción metafísica, y el de las que la admiten, aunque tan sólo como mera condición formal, desprovista de todo contenido. Consideremos brevemente cada una de estas posturas.

De la negación de la intimidad subjetiva por incompatible con la heterología de la conciencia puede servir de ejemplo la postura de Merleau-Ponty, para quien "los actos de nuestro yo son de tal índole que se rebasan a sí mismos, y no hay intimidad de la conciencia". Pero, aunque todo acto de conciencia sea intencional o trascendente de sí mismo, no es menos cierto que es también algo subjetivo: tiene un polo objetivo y otro subjetivo. Lo que sucede es que este polo subjetivo no se presenta en ninguna vivencia originaria más que como connotado y de un modo inobjetivo: se trata de una "tautología inobjetiva" como dice Millán. En la descripción de esta tautología inobjetiva se pueden correr ciertos riesgos, como el desli-

18. *Op. cit.*, p. 242.

zamiento a las categorías corpóreas, la tendencia hacia el lenguaje objetivo y la posibilidad de confundir la vivencia originaria con la reflexión sobre ella. Pero son riesgos que pueden ser salvados y superados.

La caracterización de la intimidad subjetiva como un puro hecho negativo corresponde, en su forma más radical, a Sartre. Para éste, la conciencia es la degradación o el acto de degradarse el en-sí, al perder su compacta realidad, haciéndose distante de sí propio. Pero esta paradoja de una subjetividad activamente constituyente del objeto y a la vez concebida como una mera negación, tiene también a su base un olvido de la tautología inobjetiva. Sólo en el pensar objetivo, y sobre todo en la reflexión propiamente dicha que toma por objeto al propio sujeto, es donde la subjetividad se anula o no aparece; pero en cualquier trascender intencional, e incluso en la misma reflexión, se puede captar la subjetividad de un modo inobjetivo o connotado, y no precisamente como no-ser, sino como la realidad que activamente pone ese mismo trascender intencional.

Hay, por fin, otras formas de descalificar la intimidad subjetiva, al considerar la insistencia en ella como algo patológico o como una aberración moral. Pero la introversión no es patológica sino cuando lleva a una inflación del yo; pues cabe un abuso de la introversión, como también se puede abusar de la extroversión. Por su parte, no todo amor de sí mismo es un egoísmo moralmente reprobable. Hay un recto amor de sí mismo que atempera la magnanimidad con la humildad, pues la dignidad de cada persona es excelsa, pero participada o recibida. «La dignidad que corresponde al ser humano, por valioso que singularmente sea, es ya, específicamente, dignidad participada y relativa. Sobre esta convicción se hace posible un amor propio que no es egoísta, y hasta una arrogancia que no es vana ni oscura; o, lo que es lo mismo, una humildad que significa intimidad, pero no un paralizante apocamiento, ni ningún tipo de bajeza de ánimo que quiera disfrazarse de virtud»[19].

Otra serie de aporías a la intimidad subjetiva se refieren a la subjetividad sustancial en tanto que apta para la conciencia. Y en primer lugar nos encontramos aquí con la objeción positivista. Aun admitiendo la intimidad como contrapolo del objeto en todo acto de conciencia, todavía queda por saber si, además de esa subjetividad inobjetívamente actualizada, se ha de admitir una subjetividad radical, preconsciente, sustantiva, condición de posibilidad de cualquier acto de conciencia. El positivismo

19. *Op. cit.*, pp. 287-288.

se opone a ello por sus prejuicios antisustancialistas, y lo mismo ocurre con cualquier género de actualismo, que reduzca el yo humano a la serie de sus vivencias o al puro fluir de las mismas. Sin embargo, hay una gama de hechos que reclaman la existencia de una intimidad sustancial y preconsciente en el hombre. Tales son, por ejemplo, la vivencia del dolor, la experiencia del error y de su rectificación, la vivencia del cese y de la recuperación de la conciencia, y otras por el estilo. La afirmación de la subjetividad aptitudinalmente consciente se basa en estas experiencias, que nos remiten a un yo sustancial. A su luz, la teoría positivista y actualista del flujo de la conciencia se nos revela como arbitraria y parcial. Por lo demás, el recurso a ese principio radical y sustancial de nuestros actos de conciencia no hay que considerarlo como "una idolatría de las causas ocultas o una especie de gusto por las tinieblas". Se trata de la única explicación posible de las vivencias antes aludidas. El actualismo parte de «una actitud de principio: la que pone la imposibilidad de toda sombra en lo que estriba en ser luz. Frente a esta tesis, la que aquí, *experientia teste*, se mantiene es que la subjetividad no es, en sustancia, luz, sino aptitud para ella, radical capacidad de iluminarse, que deja siempre en la sombra a lo que le es más radical; y, por ende, nunca una perfecta lucidez, sino tan sólo un claroscuro bastante para una cierta conciencia y, desde ésta, también para una cierta ciencia, de la intimidad sustancial de nuestro ser»[20].

Otras posturas negadoras de la intimidad substancial son el historicismo y el existencialismo. Aunque por distintos motivos los dos coinciden en negar al hombre cualquier naturaleza o esencia. La innúmera variedad de las realizaciones históricas del ser humano, así como la complejidad de cada vida humana en su personal despliegue, conduce el historicismo a la reducción del hombre a su historia. Ciertamente hay que contar con un contexto natural y con una situación de la subjetividad, pero de modo más explícito y en cuanto instada o constreñida por algo distinto de ella. «El modo en que la reflexividad originaria –escribe Millán– hace explícita a la subjetividad se caracteriza por la "instancia" de que ésta es objeto. En todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que la afecta como suyo, o bien como determinante de su estado»[21]. Los casos en que se da la reflexividad originaria son múltiples y variados. Millán enumera y describe los siguientes: las vivencias propias del deber que nos reclama, del dolor que nos oprime,

20. *Op. cit.*, p. 300.
21. *Op. cit.*, p. 347.

o de la necesidad biológica que nos apremia; la vivencia en que se conoce la verdad de todo juicio verdadero; la vivencia de la libertad o del dominio de nuestros actos libres, como un querer querer, y, por último, la vivencia del otro yo, en la intercomunicación personal. En todos estos casos el propio yo no es tomado como objeto de las vivencias, pero queda subrayado y cuasi-objetivado, en cuanto se siente instado por algo distinto de él.

Tenemos, por último, la reflexión estrictamente tal. Esta ya es formalmente objetivante de la propia subjetividad, o sea, que la subjetividad entra en ella a título de objeto, aunque también a título de sujeto. Hay aquí una reiteración o representación de la conciencia directa, lo cual supone ineludiblemente el recurso al tiempo o al fluir de la misma conciencia.

En cuanto a la subjetividad aptitudinalmente consciente (condición de posibilidad de la subjetividad consciente en acto), tres son los puntos que Millán desarrolla: el del cuerpo humano como "a priori inadecuado" de la conciencia de la subjetividad; la trascendentalidad constitutiva del espíritu humano, y la síntesis humana de facticidad y libertad.

El yo humano se vive a sí mismo como esencialmente corpóreo, aunque no como enteramente corpóreo. El cuerpo mío es también el cuerpo que yo soy, aunque mi ser no se agota en mi corporeidad. El hombre es a la par cuerpo y espíritu, pero no una mezcla de los dos en estado puro, sino una unidad esencial, pues se trata de un cuerpo que es a la vez espíritu y de un espíritu que es a la vez cuerpo. Por eso el cuerpo humano está penetrado de una radical logicidad, y a su vez el *logos* humano está íntimamente ligado al cuerpo, y por eso es abstractivo. La racionalidad que define al hombre es tanto la capacidad de discurrir como la capacidad de abstraer.

Por otro lado, lo que define al hombre como espíritu es su apertura trascendental, su vocación al ser, que es a la vez vocación a la verdad y al bien en toda su amplitud. El mismo conocimiento que tengo de mi propio yo está basado en el conocimiento del ser y de la verdad, y el querer con que me quiero a mí mismo está incluido en la volición fundamental del bien. Sin embargo, como el espíritu del hombre es a la vez cuerpo, el objeto de esta apertura trascendental, tiene sus peculiares inflexiones, y así yo no alcanzo el ser sino a través de los seres sensibles, pues el objeto propio de nuestro entendimiento está constituido por las esencias abstraídas de las cosas corpóreas.

Por último, el ser humano se presenta como una síntesis de facticidad y libertad. Es fáctico en mí no solamente mi cuerpo, sino mi sustancia más

íntima en la medida en que no es conciencia y libertad en acto, sino sólo en potencia. Mis propias capacidades o facultades de obrar también son fácticas. Pero esta facticidad se conjuga con mi libertad por la que puedo asumir mi propio ser y decidir acerca de él: «En cuanto fáctica mi libertad es limitada. Y así debo asumirla. No soy la libertad, y hasta la misma libertad que tengo la tengo como humanamente limitada por mi manera sustancial de ser, que no es libertad, sino facticidad. Pero mi facticidad es de tal índole que puede dárseme en una angustia "esencial" reveladora de mi propia apertura al irrestricto ser. Yo soy un *factum* que se trasciende sabiéndolo»[22].

22. *Op. cit.*, p. 417.

LA CONCIENCIA PSICOLÓGICA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO*

Se habla aquí de «conciencia psicológica» para excluir la referencia a la «conciencia moral» de la que se ocupa preferentemente Santo Tomás cuando habla de *conscientia*. A este asunto dedica el Doctor Angélico una cuestión entera de las disputadas *De Veritate*. Por supuesto, el sentido propio de la conciencia es el de un acto (no el de una potencia o un hábito), y si hemos de atenernos a la etimología que propone Santo Tomás, «nomen conscientia significat applicationem scientiae ad aliquid; unde conscire dicitur quasi simul scire (...). Por eso, conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem, vel aliquam potentiam, sed nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque habitus notitiae ad aliquem actum particularem»[1]. A continuación distingue Santo Tomás la conciencia psicológica *(in quantum scimus illum actum esse factum vel non factum)* de la conciencia moral *(ut sciatur an actus sit rectus vel non);* pero en lo que sigue ya no vuelve a referirse a la conciencia psicológica, sino que centra su estudio en la conciencia moral.

Sin embargo, la conciencia psicológica es tratada por el Doctor Angélico en otros lugares de sus obras, aunque bajo el nombre de *reflexio* o de las expresiones *se percipere* y *se experire.*

* Publicado en *De Homine. Actas del Congreso Internacional de Filosofía Tomista*, (vol. II), Roma 1972, pp. 154-157.

1. *De Veritate*, q. 17, a. 1.

En este punto parece encontrarse una cierta vacilación o incluso oposición entre los textos de Santo Tomás. En algunos lugares defiende lo que podríamos llamar «conciencia concomitante», es decir, un conocimiento del propio acto de conocer que no requiere otro acto nuevo, sino que se cumple con el mismo acto del conocimiento directo; pero en otros pasajes parece que rechaza esta posibilidad y exige que el conocimiento del acto directo se cumpla con otro acto de conocimiento ulterior. Véanse los textos más significativos sobre el particular. En los *Comentarios a las Sentencias* escribe: «eadem operatione intelligo intelligibile ed intelligo me intelligere»[2]; «non alio actu potentia fertur in obiectum et in actum suum, eodem enim actu intellectus intelligit et intelligit se intelligere»[3]. En cambio, en la *Suma teológica* afirma tajantemente que «alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intellectus intelligit se intelligere lapidem»[4]. Y no vale decir que entre una y otra obra ha debido haber una evolución (que sería un cambio radical) de su pensamiento; porque en los mismos *Comentarios a las Sentencias* escribe: «Cum enim actus distinguantur per obiecta, oportet dicere diversos actus qui terminatur ad obiecta diversa. Unde sunt diversi actus in numero quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus»[5] ¿Cómo puede explicarse una contradicción tan flagrante en el espacio de pocas páginas?

A mi modo de ver, esta contradicción sólo puede salvarse si se distinguen aquí dos tipos de conocimiento o de intelección radicalmente distintos: por un lado el conocimiento existencial (que Santo Tomás describe en términos de percepción o de experiencia) y que es un conocimiento inobjetivo y concomitante con cualquier acto de conocimiento objetivo; y por otro lado el conocimiento esencial o quiditativo (que es el conocimiento propiamente dicho) y que es objetivo, no connotativo. Pues bien, si se trata del primer tipo de conocimiento, no se requieren dos actos: uno para conocer el objeto y otro para conocer dicho acto, sino que basta con uno sólo, que tiene como dos dimensiones: una dimensión esencial u objetiva, y otra existencial, experimental, inobjetiva. En cambio, si se trata del segundo tipo de conocimiento, entonces se requerirán dos actos: uno para conocer el objeto directo, y otro distinto para conocer objetivamente (es decir, como objeto) a dicho acto de conocimiento anterior. Aquí se cumple

2. *I Sent*, dist. I, q. 2, a. 1, ad 2.
3. *I Sent.,* dist. X, q. 1, a. 5, ad 2.
4. I, q. 87, a. 3, ad 2
5. *I Sent.,* dist. XVII, a. 5, ad 4

perfectamente la razón aducida por Santo Tomás: «como los actos se distinguen por los objetos, es necesario decir que son distintos los actos que terminan en objetos distintos». Pero no es el mismo objeto el de un conocimiento directo, por ejemplo, el caballo, que el de un conocimiento reflejo que toma por objeto el acto de conocimiento anterior. Y si son objetos diversos tendrán que ser diversos los actos. Por eso escribe Santo Tomás que «uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra y otro el acto por el que entiende que él entiende la piedra»[6].

Por lo demás, los textos en que Santo Tomás distingue esos dos tipos de conocimiento son numerosos y explícitos. Veamos algunos: «Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod haber esse in tal individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tal individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius»[7]. «Per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligit, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali»[8]. «Scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, dificillimum est»[9].

Pero tal vez sea necesario esclarecer algo más las características de esos dos tipos de conocimiento. Como antes decíamos se trata, no tanto de dos conocimientos, como de dos dimensiones de todo conocimiento; dos dimensiones que se comportan entre sí como la esencia y la existencia. Todo conocimiento, en efecto, versa sobre un objeto (que es como la esencia de ese conocimiento), pero arraiga en un sujeto, del cual procede como un

6. *S. Th.,* I, q. 87, a. 3, ad 2
7. *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.
8. *Contra Gentes,* II, cap. 75.
9. *De Veritate,* q. 10, a. 8, ad 8 sed contra.

acto u operación (y esa es la dimensión existencial de dicho conocimiento). En todo conocimiento se conoce un objeto, pero no sólo el objeto, sino también el propio sujeto cognoscente, bien que de una manera connotativa, indirecta o inobjetiva. Y tiene que ser así, pues si conocer es captar lo otro en tanto que otro, necesariamente ha de implicar un conocimiento del propio yo; y esto no mediante otro conocimiento. Pero es claro que no se conoce de la misma manera al objeto en tanto que objeto y al sujeto en tanto que sujeto: aquel se conoce *in recto*, directamente, de modo explícito, precisamente como objeto, y actualizándolo en una imagen intencional; pero al sujeto se le conoce *in obliquo*, indirectamente, de modo implícito o connotativo, precisamente como sujeto, viviéndolo o experimentándolo, sin imagen intencional. Por lo demás, en la reflexión estrictamente dicha se puede conocer también al sujeto y a sus actos, pero entonces se tratará de un conocimiento objetivo y necesariamente se requerirá otro acto de conocimiento ulterior. En este nuevo acto de conocimiento se darán también las dos dimensiones susodichas: la dimensión objetiva o esencial, que recaerá sobre el acto de conocimiento anteriormente realizado, y la dimensión subjetiva o existencial, que proporcionará la vivencia o la conciencia concomitante de ese otro acto de conocimiento que es la reflexión.

En resumen, debemos decir que la conciencia psicológica (acto de conocimiento del propio yo o de sus propios actos) es para Santo Tomás de Aquino de dos tipos: la que podemos llamar «conciencia concomitante» y la «reflexión» propiamente dicha. La conciencia concomitante, como su mismo nombre indica, acompaña a todo acto de conocimiento y no es otra cosa que la dimensión existencial, vivencial y subjetiva del mismo. Por eso no constituye un acto de conocimiento nuevo, sino que con el mismo acto se conoce un objeto cualquiera y el acto de conocimiento en cuestión; aunque, como queda dicho, se trata de un conocimiento existencial, experimental, connotativo. En cambio, la reflexión propiamente dicha (la conciencia concomitante también es reflexión, pero impropiamente dicha, es sólo una *quaedam reflexio*), toma por objeto cualquier acto de conocimiento anterior; se lleva a cabo mediante otro acto de conocimiento distinto, y se trata de un conocimiento objetivo, esencial, explícito. Por la «conciencia concomitante» conocemos que estamos conociendo (*intelligo me nunc intelligere*) y conocemos que existimos; pero no sabemos nada de la naturaleza de nuestro acto ni de nuestro yo; en cambio, por la reflexión propiamente dicha conocemos, mediante otro acto de conocimiento ulterior, y más o menos perfectamente, la naturaleza de cualquier acto de co-

nocimiento y, en último término, la naturaleza de nuestro propio yo, por una investigación diligente y sutil. Con esta exégesis se libra de toda contradicción al pensamiento de Santo Tomás, pues es verdad que «eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere», en la conciencia concomitante, y también que «alius est actus quo intellectus intelligit se intelligere lapidem», en la reflexión propiamente dicha.

LA PERSONA HUMANA*

1. *Necesidad de un sujeto humano*

Se podría pensar que el establecimiento de la existencia de un sujeto humano, de lo que llamamos el «yo» de cada uno, es el resultado de una inferencia que, partiendo de ciertos datos de nuestra experiencia ordinaria (las operaciones que realizamos, los hábitos que poseemos, las relaciones que adquirimos), viene a concluir en la existencia de una causa de los mismos (de una causa eficiente que los produce o de una causa material, es decir, de un sujeto en que arraigan). Una tal inferencia es ciertamente posible y lógicamente válida. Pero no se puede negar que, con anterioridad a cualquier inferencia, cada uno de nosotros tiene la conciencia clara de la existencia de su propio yo. Se trata de una vivencia, de una experiencia que ciertamente no es sensible, pero que no deja, por eso, de ser indudable. Cada uno de nosotros se vive como existente, como real, en el origen de sus actos; hasta el punto de que nadie puede pensar con asentimiento que él no existe (aunque lo pueda decir)[1]. La verdad de nuestra propia existencia se nos impone con una evidencia absoluta. Descartes lo vio muy claramente: «Pero al mismo tiempo que quería pensar que todo era falso,

* Publicado en *Anuario Filosófico* 9 (1976), pp. 163-189.

1. SANTO TOMÁS escribe: "Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse". *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y comprendiendo que esta verdad: *pienso, luego existo,* era tan firme y tan segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de quebrantarla, juzgué que la podía tomar, sin escrúpulo, como el principio de la Filosofía que buscaba»[2].

Por lo demás, es insensato afirmar, como lo hacen algunos neopositivistas, que la expresión «yo existo» carece de significado. Tal postura no se explica sino por la reducción arbitraria de la fuente de todo significado a la pura y desnuda experiencia sensible. Pero el «sano juicio» que habita en el interior de todo hombre se subleva contra tal reducción y se ríe de ella. Para todo hombre que esté en sus cabales la expresión «yo existo» tiene una significación muy clara, y la verdad que enuncia, una evidencia deslumbradora. Ese yo es el sujeto más radical, el origen primero intrínseco de todos nuestros actos; y no es una suposición arbitraria, sino algo conscientemente vivido por cada cual, a poco que reflexione. En nuestros propios actos va connotada su referencia al origen, y por eso, al tener la experiencia interna de nuestros actos, tenemos a la par la vivencia íntima de nuestro yo, de la existencia de nuestro yo.

Todo esto sin perjuicio de la validez de los argumentos que puedan aducirse para corroborar la necesidad de un sujeto de nuestros actos, hábitos y relaciones. Porque nuestros actos, tanto externos como internos, son pasajeros, y también lo son las relaciones que mediante ellos trabamos con nuestros semejantes y con el mundo que nos rodea. Los mismos hábitos que adquirimos son también en alguna medida transitorios; todos, en efecto, han comenzado a darse en nosotros sin que antes los poseyéramos, y muchos de ellos se pierden por la falta de uso o por acciones contrarias. Y sin embargo, nosotros conservamos a lo largo de toda nuestra vida (dejando a un lado las anormalidades psíquicas) la conciencia de nuestra identidad personal, la conciencia de nuestra permanencia en medio de tantos cambios, Esto no se puede explicar sin recurrir a un sujeto único, constante, permanente, que subyace en cierto modo a todos nuestros actos, hábitos y relaciones, pero que también se revela en ellos[3].

2. R. DESCARTES, *Discurso del Método*, 4ª parte; ed. A. T., t. VI, p. 32.

3. Uno de los más famosos empiristas y fenomenistas, David Hume, se ve obligado a confesar en este punto: "Todas mis esperanzas se desvanecen cuando me propongo explicar los principios que unen nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. No puedo encontrar ninguna teoría que me satisfaga en este punto [...]. Si nuestras percepciones inhiriesen en algo simple e individual o la mente percibe alguna conexión real entre ellas, no habría ninguna dificultad en la cuestión. Por eso, yo debo invocar aquí el privilegio del escéptico, y confesar que

Conviene, por lo demás, aclarar que cuando hablamos aquí de un sujeto radical y único de nuestros actos, hábitos y relaciones, no nos estamos refiriendo a un no sabemos qué *substratum* oculto, que quedara por debajo de aquéllos, inalterable, inmóvil, indiferente, respecto de unos acontecimientos que se desarrollarían a su alrededor o en su periferia. Esta es una mala caricatura de la doctrina clásica de la composición de sustancia y accidentes. Nadie defiende en serio semejantes inepcias. El sujeto humano o el yo de cada uno es un fundamento real de nuestros actos, hábitos y relaciones, pero no queda al margen o se halla separado de ellos, sino que es intrínseco a los mismos y está afectado por aquéllos hasta en su más recóndita raíz. O dicho de otro modo, todos esos accidentes calan y penetran hasta lo más hondo de la sustancia en la que inhieren, y a su vez la sustancia aflora en los accidentes y los pervade hasta sus últimos entresijos, si puede hablarse así. En todo caso hay una compenetración íntima entre esos dos principios o elementos: los accidentes no pueden darse sin la sustancia y están esencialmente vertidos a ella; la sustancia creada, por su parte, tampoco puede darse sin algunos accidentes y dice también una relación esencial a ellos. Y con todo no son lo mismo la sustancia y los accidentes, porque la una es principio de permanencia y estabilidad, mientras que los otros son principios de variación y enriquecimiento progresivo de aquélla.

2. *El problema de la naturaleza humana*

La existencia de una naturaleza humana plantea el problema de su compatibilidad con la libertad de la que estamos indudablemente dotados. Para ser libre, el hombre tiene que estar constitutivamente abierto. Una naturaleza completamente hecha, cerrada, acabada, no puede dar lugar a un obrar libre. Se necesita un amplio margen de indeterminación, así como una reserva de energía polivalente y autorregulable. Y ¿cómo encontrar todo esto en el ser humano?

Precisamente una gran el ser parte de la filosofía contemporánea (sobre todo, el existencialismo y el historicismo) ha negado pura y simplemente que exista una naturaleza humana. Por naturaleza hay que entender

esa dificultad es demasiado fuerte para mi inteligencia". *A Treatise of Human Nature,* Ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1955, pág. 636.

la constitución o estructura fija, permanente, estable en medio de las mudanzas a que puede verse sometido el ser que posee dicha naturaleza, siempre que dichas mutaciones sean accidentales, es decir, que permitan seguir afirmando que se trata del mismo ser, aunque cambiado o alterado.

Y es cierto que el hombre tiene alguna naturaleza, en cuanto que es un cuerpo, y un cuerpo viviente y sensitivo. Por eso pueden encontrarse en él una serie de leyes naturales: físicas, biológicas e incluso psíquicas, semejantes a las que se encuentran en los otros animales. Pero si es innegable que el hombre *tiene* una naturaleza, lo que ya no está claro es que el hombre *sea* esa naturaleza que tiene. Muchos filósofos contemporáneos afirman, más bien, que el hombre no es naturaleza alguna, aunque *tenga* o esté unido a cierta naturaleza corporal. Y llegan a esta conclusión –tras haber distinguido entre ser y tener– por un proceso de depuración en virtud del cual es trasferido al tener del hombre todo lo que no quede incluido en la esfera de la conciencia lúcida y de la libertad incondicionada. Por eso el ser del hombre es reducido a conciencia y libertad. Todo lo que haya en nosotros de oscuro, de opaco, de inadecuado a la conciencia; y todo lo que haya de incontrolado, de necesitante y que escape a la libertad; todo eso entra en el haber del hombre, pero no constituye su ser.

De aquí las descripciones que se hacen del hombre en el sector de la filosofía contemporánea a que nos referimos. El hombre no es algo que esté hecho de una vez para siempre, sino algo por hacer; literalmente, un «quehacer»; es movilidad pura, mera historia, incondicionada libertad; no es esencia alguna, sino pura existencia desnuda, puro proyecto, mero afán de ser[4].

Varias razones se aducen para corroborar estos asertos. Valgan estas tres:

1ª. La esencia o la naturaleza es algo común a muchos; pero el hombre, cada hombre, es una personalidad irrepetible.

4. Ortega y Gasset escribe: «Para hablar, pues, del ser hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha. El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera" [...]. Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su naturaleza, no ha experimentado cambio alguno importante el que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones […]. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la "sustancia" es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia». *Historia como sistema*, 6ª ed. de las *Obras Completas*, Madrid, 1964, t. VI, pp. 34-35.

2ª. La esencia o la naturaleza es algo fijo; pero el hombre es esencialmente mudable.

3ª. La esencia o la naturaleza es algo determinado, delimitado; pero el hombre es libre, está constitutivamente abierto, suelto.

Consideremos atentamente estas tres razones.

Es cierto, en primer lugar, que cada hombre es una subjetividad irrepetible, irremplazable. Un hombre no es nunca un mero número en una cadena de seres idénticos. Todo hombre vale por sí mismo. El destino de cada hombre es estrictamente personal; no puede ser cumplido por otro hombre. Esta es la diferencia que hay entre las personas y las cosas. Sólo cuando el hombre es tratado como una mera cosa –un trozo de materia orgánica, un mero ser viviente, un simple animal– puede ser suplido o sus tituido. Pero siendo esto así, ¿podrá hablarse todavía de una naturaleza humana común a todos los hombres? ¿No será esto desconocer lo que hay de verdaderamente humano en el hombre, que es su carácter de persona? Eso común ¿no será lo que el hombre tiene de cosa, mientras que lo propio de cada uno será lo que el hombre tiene de persona?

Estas preguntas son, sin duda, inquietantes; pero su respuesta no puede ser tan sumaria que desconozca que los hombres, también como hombres, tienen algo en común. Y a propósito de la palabra «común» advirtamos que no se designa con ella «lo que no es de nadie», sino precisamente «lo que es de todos y de cada uno». Pues bien, esa índole de persona (sujeto individual, irrepetible, fin en sí mismo, dueño de sus actos, forjador de su propio destino) es ciertamente algo común a todos los hombres considerados precisamente en cuanto hombres. Esa índole forma parte esencial de la naturaleza humana; el hombre –todo hombre– es eso, y también algo más, porque tener un cuerpo y una determinada estructura psicosomática nos es asimismo esencial.

El que en los hombres de todos los tiempos y lugares se realice una misma naturaleza común no es incompatible con el hecho de las grandes diferencias históricas y culturales entre ellos, ni tampoco con el carácter personal e insustituible de cada ser humano. La admisión de una cosa no lleva aparejada la negación de la otra, sino que más bien se complementan. Ningún hombre es tan singular, tan personal, tan suyo, que deje por eso de ser hombre. Ni tampoco la naturaleza humana puede darse pura, sin modular, sin matizar, sin una singularidad irrepetible, en hombre alguno. Por este lado, pues, no se ve porqué haya que negar la naturaleza humana.

La segunda razón de las señaladas más atrás presentaba la incompatibilidad entre el carácter esencialmente mudable de nuestro ser y la presencia en nosotros de una naturaleza humana que, como toda naturaleza, habrá de ser algo estable y fijo. Pero esta incompatibilidad es sólo aparente. Todo hombre es ciertamente mudable, y de hecho cambia mucho a lo largo de su vida. Cualquiera de nosotros, si vuelve la vista atrás, puede comprobar en sí mismo esta mudanza de su ser con relación a los años de la niñez o de la adolescencia; mudanza que afecta no sólo a nuestro cuerpo, sino también a nuestra alma o a nuestro mundo interior. Pero a pesar de todos estos cambios, seguimos reconociéndonos los mismos. Luego la mudanza no es tan grande como para tener que negar toda naturaleza humana.

Pensemos que no es lo mismo el cambio que la sustitución. El cambio puede ser más o menos profundo, pero mientras sea cambio exigirá la permanencia del sujeto que cambia. Tan necesario es admitir ese sujeto permanente a través del cambio, como el cambio mismo efectuado en ese sujeto. Las dos cosas, la permanencia y la mudanza, vienen implicadas en el concepto de cambio. Cuando la permanencia falta no nos encontramos ante un cambio mayor, un cambio que es más cambio, sino ante otro fenómeno distinto, ante la sustitución, que no es cambio alguno. En consecuencia, cuanto más se insista en la variabilidad y mutabilidad del ser humano más habrá que subrayar la necesidad de un sujeto permanente, que es precisamente la esencia o la sustancia humanas; y no sólo la esencia universal y común a todos los hombres, sino también la esencia singular e irrepetible que es cada uno de nosotros.

La tercera razón de las aducidas anteriormente trata de presentar como incompatibles la determinación o delimitación de toda naturaleza con el carácter de abierto propio del hombre. Pero esto, a lo que nos lleva es a distinguir radicalmente entre la naturaleza corpórea –la cosa, en el sentido estricto de esta palabra, y la naturaleza espiritual– la persona. Ciertamente que el hombre no es una mera cosa, aunque también participe de la condición de ésta, porque es esencialmente corpóreo. El hombre, como veremos más detenidamente después, es persona, es una sustancia individual de naturaleza racional, es espíritu, aunque encarnado o cosificado en parte. La cosa o la sustancia corpórea tienen una naturaleza restringida, coartada, cerrada. En cambio, la persona o la sustancia espiritual, tiene una naturaleza amplia, suelta, abierta. Ya Aristóteles afirmaba que «el alma [es decir, lo que hay de espiritual en el hombre] es en cierto modo todas las cosas»[5], y

5. *De Anima*, III, 8; Bk 431 b 21.

Santo Tomás, basándose en ese dicho aristotélico, escribe que «la naturaleza del ser que no conoce [de la mera cosa] es más limitada y angosta, y en cambio la del ser que conoce [especialmente la de la persona] es más amplia y vasta»[6].

Pero puede insistirse todavía en que es tal la amplitud y vastedad de nuestro ser que no tolera ningún tipo de fronteras, y éstas, aunque sean muy amplias, se requieren para poder hablar de una naturaleza, de una cierta determinación o delimitación. Santo Tomás escribe también que «a toda naturaleza corresponde algo fijo y determinado a ella»[7]. Pero ¿qué es lo fijo y determinado que deba corresponder a esta naturaleza constitutiva del ser humano, si su apertura es ilimitada o totalmente irrestricta? En la continuación del texto que acaba de citarse, Santo Tomás dice, refiriéndose a la voluntad, que su objeto o su determinación hay que ponerlos en el bien en común, es decir, en el bien sin más, sin restricción alguna, y paralelamente, refiriéndose al entendimiento, dice en otros lugares que su objeto o su determinación hay que ponerlos en la verdad sin más o en el ser sin restricción. Pero si el bien en común cubre todo bien y la verdad y el ser sin restricción cubren toda verdad y todo ser, ¿qué queda fuera de esos objetos? ¿Dónde están las fronteras que se exigen para que pueda hablarse de una naturaleza, de una determinación o delimitación, aunque sean muy amplias?

Aquí es donde inciden con más fuerza los argumentos del existencialismo. Martín Heiedegger describe al hombre como *Dasein,* es decir, como el «ahí del ser», como el lugar o la casa del ser. Por eso el hombre tiene una apertura tan amplia como el ser, y por eso la única posible esencia del hombre es la libertad (entendida como libertad trascendental, o sea como apertura irrestricta del ser humano); una libertad que consiste en dejar ser al ente, en permitir que los entes se muestren en su ser; que es lo mismo que la verdad como *aletheia,* como descubrimiento. Por eso escribe Heidegger que «la esencia de la verdad es la libertad»[8]; y añade: «La libertad se descubre como el dejar ser al ente [...]. La libertad, antes que todo, es el compromiso con el desvelamiento del ente como tal […]. La libertad, entendida como el dejar ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente»[9]. Dicho de otra mane-

6. *S. Th.,* I, q. 14, a. 1.
7. *S. Th.,* 1-II, q. 10, a. 1, ad 3.
8. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1954, p. 12.
9. *Ibidem*, pp. 13-16.

ra: la esencia del hombre es no tener esencia alguna; el hombre es un ser, un existente, cuya única esencia consiste en existir, en estar totalmente abierto y ofrecido a la llamada del ser sin más: una pura apertura o pura libertad.

Por su parte, Jean Paul Sartre no tiene inconveniente en identificar al hombre con la nada. Establece una contraposición irreductible entre el «ser en sí», que es cualquier objeto, cualquier ser real o ideal dado en la conciencia, y el «ser para sí», que es el polo subjetivo, la conciencia misma, a la que es dado cualquier objeto. Pues bien, la contraposición entre el «en sí» y el «para sí» es, literalmente, la contraposición entre el ser y la nada. Por ejemplo, escribe: «El para-sí no agrega nada al en-sí, excepto el hecho mismo de que *haya* en-sí [...]. No hay *nada* fuera de lo que veo o de lo que podría ver [...]. De este ser (el en-sí) que me embiste por todas partes y del que *nada* me separa, estoy separado precisamente por la *nada* [...]. Hay ser porque soy negación del ser [...]. Esta mesa que está ahí es ser y *nada* más; esa roca, ese árbol, aquel paisaje, ser y si no, *nada»*[10]. En una palabra, para Sartre: «el conocimiento es el mundo [...]. El mundo y fuera de esto, *nada* [...]. Esta *nada* es la realidad humana en sí misma»[11] .

Hasta estos extremos lleva el existencialismo la negación de toda esencia humana. Pero ¿es preciso llegar a tanto? En primer lugar hay que decir que estar abierto a todo no significa lo mismo que estar privado de todo. Por el contrario, cuando se está de hecho abierto a todo, se es de alguna manera todo, y no nada. Por eso no dijo Aristóteles que el alma (el espíritu humano) está en cierto modo privada de todas las cosas, sino que afirmó que el alma es en cierto modo todas las cosas. Si se conoce todo, se es cognoscitivamente todo; si se ama todo, se es volitivamente todo. La nada, la ausencia o la falta sólo se dan cuando no se conoce en acto, sino que simplemente se puede conocer, o no se quiere en acto, sino que simplemente se puede querer. Por lo que hace al conocimiento SantoTomás lo dice claramente, siguiendo a Aristóteles**:** «Lo sensible en acto es lo mismo

10. J. P. SARTRE, *L`étre et te néant*, París, 1953, pág. 121.

11. *Ibidem*, p. 230. En otro sitio escribe también Sartre: «Dostoievsky había escrito: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido"». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido, si Dios no existe, y por consiguiente el hombre está abandonado, porque no encuentra en si ni fuera de sí una posibilidad de asirse. De entrada él no encuentra excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, nadie podrá jamás explicarse por referencia a una naturaleza humana dada y anquilosada; dicho de otra manera: no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad» *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1967, pp. 36-37. Y poco después: «el hombre es libre y no hay ninguna naturaleza humana sobre la que yo me pueda apoyar». *Ibidem,* p. 52.

que el sentido en acto, y lo inteligible en acto es lo mismo que el intelecto en acto [...]. Y por tanto, si el sentido o el intelecto son algo distinto de lo sensible o de lo inteligible, será porque uno y otro están en potencia»[12].

Ahora bien, el hombre (al menos, el adulto) nunca se encuentra privado de todo conocimiento (actual o habitual) ni de toda volición (actual o habitual). Por consiguiente, ni siquiera desde este punto de vista puede decirse que el hombre sea una pura nada; es siempre algo (actual o habitualmente), y además lo es todo potencialmente. Repitámoslo una vez más: una naturaleza abierta no es una naturaleza vacía, no es una nada; es, por el contrario, una naturaleza más llena o más plena.

Pero con esto no está dicho todo. Porque uno es el orden del ser real y otro el orden del ser intencional (cognoscitivo o volitivo). Supongamos que el hombre, en algún momento de su vida, no conociera nada o no quisiera nada (ni actual ni habitualmente); esto sólo querría decir que sería en ese momento nada en el orden intencional, pero no que lo tuviera que ser también en el orden real. En este orden real, el hombre es siempre algo concreto y determinado: no sólo tiene una naturaleza distinta de los otros seres reales: las bestias, las plantas, las piedras, sino que además tiene un ser individual irreductible a cualquier otro ser, incluso al de los demás. Lo que sucede es que, teniendo un ser singular, tiene la extraña propiedad de abrirse a todos los seres sin excepción: puede conocer toda verdad y querer todo bien, y además, de hecho, siempre está conociendo algo y queriendo algo (de manera actual o de manera habitual). Esta es una extraña prerrogativa, pero indudable. Por lo demás, tenemos ejemplos de ella en otras realidades que no son precisamente el hombre.

Supongamos una estatua simbólica: "la estatua al pensador". Se tratará de una realidad singular, concreta, con caracteres muy determinados de tamaño, figura, materia de que está hecha, etc. y, sin embargo, dicha estatua representa o simboliza (esto es, se abre) a todos los pensadores. El artista ha sabido grabar allí unos rasgos de concentración y ensimismamiento que cuadran muy bien con todos los pensadores. Siendo como es una realidad singularísima tiene una amplitud universal, se abre a muchos. Y lo mismo sucede con la mayor parte de las palabras del lenguaje humano. Se trata de palabras concretas, unas determinadas emisiones de la voz de un determinado individuo, o unas determinadas grafías realizadas en un momento y en un lugar determinados por una persona también sin-

12. *S. Th.,* I, q. 14, a. 2.

gular. Y, sin embargo, tienen una resonancia o referencia universal. Esta palabra concreta que yo pronuncio (o escribo) aquí y ahora: «árbol», representa a todos los árboles, se extiende o se abre a todos ellos. La experiencia nos muestra, en estos y otros ejemplos parecidos, que es perfectamente posible (puesto que es real) que una cosa determinada, con determinación no sólo específica, sino incluso numérica o individual, se abra a una pluralidad de otras cosas que rebasan su singularidad y sus caracteres específicos (porque una palabra no sólo rebasa la singularidad de esta palabra, sino también la naturaleza específica de palabra).

Se dirá que estamos en la dimensión de los signos y de los símbolos, los cuales no se constituyen como tales sino por relación al hombre. O sea que es el hombre el que descubre esa universalidad en la singularidad o el que la introduce allí. Es lo que Nicolai Hartmann ha llamado «el espíritu objetivado». Las cosas –las meras cosas– no tienen más que singularidad, pero el hombre es capaz de proyectar en ellas su propio espíritu, que es universal, y hacerlas de alguna manera universales. De suerte que sólo por relación al hombre, una cosa, que es singular, puede tener o manifestar una apertura universal.

Pero esto es lo que nos confirma en que el hombre no es una mera cosa. Aquí está la piedra de escándalo donde se estrellan todos los materialismos y positivismos. Estos, en efecto, resultan totalmente insuficientes a la hora de explicar el hombre y las obras del hombre. Por ejemplo, después de haber examinado minuciosamente un cuadro de Velázquez, y de haber determinado exactamente el tamaño del lienzo, el número y calidad de los hilos de que está tejido, los pigmentos de distintos colores que se hallan distribuidos en ese lienzo, y otras cosas por el estilo, todavía queda por determinar lo más importante del cuadro (que no se ve con los ojos de la cara, ni se toca con las manos, ni se puede medir matemáticamente), a saber, su belleza, su arte, el espíritu que el propio Velázquez puso en él. Se habrá examinado todo lo que pertenece a la materia del cuadro, pero nada que concierna a la forma del cuadro como tal. Y de manera semejante, después de haber examinado a un hombre en todo lo que tiene de corpóreo: sus músculos, sus nervios, sus órganos, sus células todas una por una, e incluso el funcionamiento de todo esto y las leyes fisiológicas que lo rigen, todavía quedará por descubrir lo más importante, lo que hace que el hombre sea hombre o persona: su alma o su espíritu. Espíritu éste que, siendo también singular (el tuyo, el mío, o el de cualquier otro), está sin embargo abierto a los espíritus de los otros hombres y a todas las cosas del mundo, y al ser, la verdad y el bien sin restricción. Nada de esto puede ser expli-

cado por el materialismo o el positivismo. Pero el que estos sistemas no puedan explicarlo no quiere decir que no sea real e innegable. Aquí, como en tantos otros casos, la realidad vence a los filósofos y los supera.

3. *Naturaleza del sujeto humano*

Una de las razones que suelen aducir los que niegan que tengamos una vivencia inmediata de nuestro propio yo, es que distamos mucho de poseer un conocimiento adecuado de nosotros mismos. Realmente nos conocemos poco y mal, y esto con largo esfuerzo y laboriosa investigación. Pero cuando así se razona, se están confundiendo dos tipos de conocimiento radicalmente distintos: el existencial y el esencial. Lo que somos nosotros (conocimiento esencial) es muy difícil de saber, requiere una ardua tarea investigadora y realmente es un tema que no se agota nunca. Jamás llegamos a saber por completo ni lo que es el hombre en sí mismo ni lo que somos cada uno de nosotros, cada hombre en particular. Pero el conocimiento del que se ha hablado en el apartado primero de este artículo es de otro tipo, pues de lo que se trataba allí es de saber que existimos (conocimiento existencial); y esto: el saber que yo existo, o que cada uno de nosotros existe, se obtiene de manera inmediata y con una certeza irrefragable. Cada uno percibe en sí mismo o vive de manera inmediata que él existe como sujeto y origen de sus actos; y por supuesto que esa percepción o esa vivencia son perfectamente compatibles con una ignorancia casi total de la verdadera naturaleza de nuestro yo[13].

Pero al fin también podemos lograr algún conocimiento esencial de nosotros mismos, o sea de la naturaleza del sujeto humano. Y esto es lo que vamos a intentar a continuación.

13. Para un examen más detenido de esta cuestión puede consultarse mi artículo “El conocimiento del yo según Santo Tomás”, publicado en *Anuario Filosófico*, 4 (1971), pp. 87-115.

Una vieja y famosa definición del hombre[14] nos dice de él que es un *animal racional.* Analizando un poco esta definición nos encontramos con que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva (esto es lo que significa animal) y además racional (tal es la diferencia específica del hombre). Otra manera de entender al hombre es concebirlo como una sustancia compuesta de cuerpo humano y alma espiritual. Finalmente el hombre puede ser también entendido como persona, es decir, como una sustancia individual de naturaleza racional, aunque esta definición que es válida para toda persona (siempre que se la tome analógicamente) debe acomodarse al caso del hombre, cuya naturaleza no es sólo racional, sino también corpórea.

Viniendo a la primera definición, tenemos que el hombre es radicalmente una sustancia, es decir, una realidad que no está sustentada en otra, al modo como las cualidades o las relaciones o las operaciones se sustentan o inhieren en un sujeto, sino que ella misma es sujeto. Podrá estar la sustancia humana (y lo está de hecho) enriquecida con una serie de facultades o energías operativas, y también con una serie de operaciones, hábitos y relaciones, pero radicalmente es una sustancia, un sujeto (tanto pasivo como activo); pues no hay manera de explicar al hombre si se le concibe como un simple haz de energía o una mera suma de operaciones o relaciones.

La sustancia humana es además esencialmente corpórea, es decir, consta de elementos materiales debidamente organizados, y por consiguiente posee las propiedades generales de todos los cuerpos, es decir, es extensa, ocupa un lugar en el espacio, es cambiante con todo tipo de cambio (de lugar, cualitativo, cuantitativo e incluso sustancial) y posee cualidades sensibles. Es falsa cualquier concepción del hombre que excluya a la corporeidad de la esencia del mismo, como la concepción platónica o la cartesiana, o la de aquellos otros que entienden al hombre como pura historia o mera libertad. El cuerpo no es algo que el hombre solamente tenga

14. Se encuentra ya en Aristóteles (cfr. De *Anima.,* II, 3; Bk 414 b 18). Esta definición es aceptada, entre otros muchos, por San Agustín y Santo Tomás. El primero escribe: «Est ergo [homo] animal rationis capax; verum, ut melius et citius dicam, animal rationale» *(Sermo* 43, cap. 2, n.º 3; PL 38, 255). Y el segundo dice: «Proprium hominis est esse animal rationale» (*Contra Gentiles*, III, 39). Y en otro sitio: «Substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis: cui, si addas, et rationale, constituir speciem hominis; si autem subtrahas sensibile, constituis speciem plantae» (*In Metaph.*, VIII, lect. 3, n. 1724).

o a lo que esté accidentalmente unido; el cuerpo es algo que el hombre es: una parte constitutiva de su esencia[15].

Pero el cuerpo humano es orgánico, está organizado según una complejidad fabulosa, y por eso mismo está dotado de vida, y no sólo de la vida propia de las plantas, sino también de la propia de los animales, y más concretamente, de los animales superiores. Por eso, junto a las funciones de la vida vegetativa, realiza también las funciones de la vida animal, como son el conocimiento sensitivo en sus diversas formas: sensación, percepción, imaginación, recuerdo, etc., y la inclinación o tendencia que tiene su origen en ese conocimiento, como las emociones o las pasiones.

Por lo demás, en íntima conexión con todo lo anteriormente descrito, se da también en el hombre una vida racional, que entraña el conocimiento intelectual, tanto especulativo como operativo, y los diversos actos voluntarios entre los que se encuentran las operaciones libres. Esta vida superior del hombre se llama «racional» en sentido estricto, porque está regida por la razón. Y nótese que no es lo mismo razón que entendimiento. Este último es la facultad de alcanzar la verdad de manera súbita, inmediata, sin discurso o razonamiento alguno. Pero lo propio del hombre no es eso. Alcanza sí algunas verdades de manera inmediata: los primeros principios evidentes de suyo; pero estas verdades son muy pocas. Por eso la mayor parte de los conocimientos intelectuales los consigue el hombre con esfuerzo, trabajosamente, razonando (induciendo o deduciendo), es decir, que lo propio suyo es razonar, mientras que entender entiende muy poco; el entender lo tiene como participado, pero no en propiedad. Este es el motivo de que se defina al hombre como «animal racional» y no como «animal intelectual»; la primera definición es más adecuada que lo sería la segunda[16].

15. Santo Tomás escribe: «Post considerationem creaturae spiritualis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali *substantia componitur*» *(S. Th.*, I, q. 75. prólogo). Y poco después: «Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo nos est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore» *(S. Th.,* I, q. 75, a. 4*)*.

16. Véanse estos textos de Santo Tomás: «Rationale est differentia animalis secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo» (*De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 10). - «Si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli; quia simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem» *(S. Th.,* 1*,* q. 108, a. 5*)*.

Pasemos ahora a la concepción del hombre como sustancia compuesta de cuerpo humano y alma racional. En este punto ha habido autores que han deformado sustancialmente la doctrina clásica. Comencemos por decir que según esta doctrina los dos coprincipios realmente distintos que integran la sustancia humana son la «materia primera» y la «forma sustancial» que, en nuestro caso, es el alma espiritual. No se trata de la unión de dos sustancias completas: un cuerpo humano perfectamente constituido como tal y un alma espiritual totalmente autosuficiente. Una unión de ese tipo habría de ser necesariamente accidental, y así estaríamos en la concepción platónica o en la cartesiana del hombre. Sin embargo, algún fundamento tiene ese modo de hablar por el que llamamos al hombre «sustancia compuesta de cuerpo y alma». Porque el hombre no surge de improviso a partir de la pura materia inerte. Se necesita un largo proceso que, partiendo de los elementos más simples de que está estructurada la materia, se vaya llegando, por sucesivas estructuraciones u organizaciones a ese otro tipo de sustancia que constituye el cuerpo vivo, aun en sus grados inferiores o más sencillos. Y de aquí todavía falta mucho para que la materia adquiera el grado de complejidad y organización que observamos en los animales superiores y en el cuerpo humano. Ahora bien, en cada nueva organización de los elementos materiales más primitivos, en cada nueva combinación química en esta escala ascendente, hay siempre algo nuevo, irreductible a la simple suma de los elementos componentes. Esto lo expresaban los antiguos diciendo que los cuerpos mixtos tienen una forma superior y distinta a las formas de los cuerpos elementales, ya que están dotados de nuevas y distintas cualidades. Y si esto ocurre cuando se pasa de un cuerpo simple a uno compuesto dentro todavía del mundo inorgánico, cuánto más ocurrirá dentro del mundo orgánico. Por eso, según la doctrina clásica, en todo cuerpo vivo hay una nueva estructura esencial, una nueva forma, es decir, el alma o principio de vida de ese cuerpo viviente, que asume y sustituye con ventaja a las anteriores estructuras o formas de los elementos componentes. Ni se trata de la simple suma de las estructuras de los elementos, ni la nueva estructura subsiste al lado de las otras, de suerte que éstas se conserven. Hay una sola estructura nueva, que es la que da razón de la unidad del viviente, y que compendia en sí misma las funciones que realizaban las estructuras anteriores, a las que, como antes decíamos, sustituye con ventaja.

Pues bien, antes de la formación del hombre se puede suponer que la materia ha alcanzado ya un determinado grado de organización, tan alto por lo menos como la tiene en los animales superiores, y esto es lo que da-

ría pie para hablar de un «cuerpo humano». Pero cuando la forma del hombre, es decir, el alma espiritual, hace su aparición, ya no se conserva la forma de ese supuesto «cuerpo humano»; el alma espiritual se une directamente a la «materia primera», y asume todas las funciones de las formas o estructuras anteriores. Como observa atinadamente Santo Tomás: «Por el alma racional el hombre no sólo es hombre, sino que es animal y es viviente y es cuerpo y es sustancia y es ser»[17]. Por eso la fórmula según la cual el hombre es una sustancia compuesta de cuerpo humano y alma racional ha de entenderse bien. Puede mantenerse dicha fórmula si se piensa en una composición lógica o de «materia primera» y «alma racional». Por eso, cuando el hombre muere, es decir, cuando se rompe esa composición de materia y alma, no queda allí, propiamente hablando, un cuerpo humano, sino que la materia del hombre vuelve a su organización más elemental, es decir, a la de los elementos químicos simples de donde partió todo el proceso.

Y ahora digamos algo del alma humana, alma racional o espiritual. El alma del hombre no es como la de los animales irracionales, ni mucho menos como la de las plantas, que agotan, por así decirlo, su función en animar o vivificar a la materia. El alma del hombre es espiritual, lo que quiere decir que no agota su cometido en ser alma, forma vivificante de un cuerpo, sino que trasciende esa función suya, y es capaz de subsistir por sí misma y de realizar ciertas operaciones al margen del cuerpo. Y en la medida en que el alma humana es espiritual es también inmortal[18].

La espiritualidad del alma humana se demuestra por sus operaciones propias, es decir, por el conocimiento intelectual, capaz de abrirse a toda realidad, incluída la realidad espiritual, y por su volición libre, capaz de extenderse a todo bien, incluido el bien no corpóreo. Lo que realiza ope-

17. *De spiritualibus creaturis,* a. 3.

18. Santo Tomás escribe: «Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari,. nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est [...]. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsisten» (S. *Th*., I, q. 75, a. 2). Y poco después añade: «Necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem [...]. Anima autem humana non posset corrumpi nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc adquirit esse in actu, quod adquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse» *(S. Th.,* I, q. 75, a. 6).

raciones espirituales tiene que ser espiritual, pues cada cual obra con arreglo a lo que es; pero el alma humana realiza operaciones espirituales; luego es espiritual. Y si es espiritual, es inmortal; porque lo espiritual es simple, no tiene partes integrantes, y así no se puede descomponer en ellas, no puede desintegrarse, ni por consiguiente morir.

Por eso se dice que el alma humana es subsistente, porque puede seguir existiendo y obrando separada de la materia, en razón de la espiritualidad que le es propia. Por lo demás, la espiritualidad no es una realidad nueva que se añade a la realidad del alma, sino que es la naturaleza misma del alma humana. O dicho de otro modo: el alma humana es espiritual por sí misma y no por algo sobreañadido; es a la vez alma y espíritu; alma en cuanto anima o vivifica al cuerpo; espíritu en cuanto lo trasciende y puede existir y obrar separada de él. En el caso del hombre lo mismo es hablar de espíritu que de alma. Decir que el hombre está compuesto de cuerpo y espíritu es decir que lo está de «materia primera» y «forma sustancial subsistente» o alma espiritual. Y desde luego el espíritu es realmente distinto de la materia, de la que es precisamente su forma. Algunos han pensado que la composición del hombre es tripartita: de cuerpo, alma y espíritu, como realidades distintas; pero no es así. Si por cuerpo se entiende aquí la «materia primera», se trata de una realidad distinta de la del alma, es decir, de un principio realmente distinto de ésta en la composición de una sola sustancia completa, según se ha explicado antes. Pero el espíritu no es realmente distinto del alma en el seno del compuesto humano. Se trata sólo de dos aspectos conceptualmente distintos de la misma y única realidad. Porque el alma humana – repetimos –es a la vez alma y espíritu; alma en cuanto anima al cuerpo y lo organiza o estructura, y espíritu en cuanto trasciende el ámbito de lo corporal[19].

Y así como en ningún momento el alma humana deja de ser espíritu (lo es siempre por su propia naturaleza), así tampoco deja de ser alma. El alma humana separada, después de la muerte, no estará ciertamente de hecho unida a un cuerpo, pero siempre reclamará de derecho esa unión. El

19. Santo Tomás escribe: “Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae naturales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vera quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus, sicut vires partis nutritivae et sensitivae”. (*Q. de anima*, a. 2). Y poco después: “Anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt inmersae materiae”. (*Ibidem*, ad 12).

alma humana sola no constituye al hombre, no forma una naturaleza completa. Por eso decían los escolásticos que, si bien el alma humana es una sustancia completa «en razón de sustancialidad» (es decir, que puede subsistir separada del cuerpo), no es una sustancia completa «en razón de especie» (o sea, que no forma una especie o esencia íntegra). Desde esta perspectiva se mantiene la exigencia de la unidad esencial del ser humano, unidad de composición de cuerpo y alma; y por eso la subsistencia del alma humana no empaña ni pone en peligro la unidad radical del hombre.

Y ahora hagamos unas puntualizaciones postreras que miran al hombre como persona. En primer lugar digamos que una de las condiciones de la persona es la de ser una sustancia completa. Por eso, el alma humana, separada de la materia del cuerpo, no puede ser persona. Santo Tomás escribe: «El alma es una parte de la especie humana. Por consiguiente, aunque esté separada, como conserva siempre su naturaleza de unible al cuerpo, no se puede llamar una sustancia individual que sea verdaderamente una hipóstasis o sustancia primera, como tampoco lo es la mano o cualquier otra parte del hombre; y así no le conviene la definición ni el nombre de persona»[20]. Pero si esto es verdad, no lo es menos que la razón por la cual el hombre es persona es precisamente su alma racional, su espíritu. En caso de no tenerla, o si el alma del hombre fuera como la de los animales, puramente sensitiva, el hombre no sería persona; sería una cosa. ¿En qué consiste, pues, la espiritualidad, que coloca al hombre en un nivel o rango mucho más elevado que el que ocupan las meras cosas? Son varias las notas que, según nuestra manera de concebir, caracterizan la espiritualidad.

En primer lugar, la amplitud de horizontes en que se mueve. Cada espíritu o cada sustancia espiritual (aunque sólo sea parcialmente espiritual, como sucede en el caso del hombre) es ciertamente un sujeto singular, eso que Aristóteles llamaba un «sustancia primera», pero está, sin embargo, abierta a un horizonte trascendental, ilimitado, es capaz de vivir de alguna manera la amplitud irrestricta del ser, de la verdad y del bien en sí mismos considerados. La sustancia espiritual está dotada de la capacidad de conocerlo todo, al menos de una manera confusa o general, o sea, está abierta al ser sin restricción alguna y a la verdad en su máxima amplitud. Además, tiene la capacidad de ser atraída por el bien asimismo irrestricto, y por ello, el poder de dominar sus propias tendencias hacia los bienes particulares, que esto es en lo que consiste propiamente la libertad psicológica o

20. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 5.

el libre albedrío. Así, la sustancia espiritual o la persona se nos presenta como forjadora de su propio destino, como dueña de sus actos, como señora de sí misma[21].

Por eso la persona es un fin en sí misma; nunca un medio. Las cosas son medios, y están ordenadas a las personas, a su beneficio; pero las personas, aunque se ordenen en cierto modo unas a otras, nunca están entre sí en la relación de medio a fin; reclaman un absoluto respeto y no deben ser instrumentalizadas nunca. Al fin y al cabo son hechura inmediata de Dios; imágenes suyas, y en esto consiste la dignidad o nobleza característica de las personas.

Por otra parte, y dada la amplitud de horizontes del ser personal, el bien propio de la persona es precisamente el bien común o universal. En primer lugar, el bien común trascendente, que es Dios; pues así como la persona no puede venir a la existencia sino por creación inmediata de Dios, tampoco puede tener otro fin proporcionado o plenamente saturante que Dios mismo. Pero también la persona humana está ordenada por naturaleza al bien común inmanente o intramundano, que es el fin de la sociedad civil. Y adviértase que éste debe ser entendido como «la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección»[22]. Con lo cual el bien común inmanente, aun siendo inmensamente superior al bien particular también inmanente de cada persona humana considerada aisladamente, no hace a las personas medios respecto de aquél, pues en último término el bien común redunda en la perfección propia de cada hombre. Y por eso la persona es naturalmente social, aunque de ninguna manera se pueda decir que su ser se reduce al conjunto de las relaciones sociales en que está inmersa.

Esta descripción de la persona, al menos en sus rasgos fundamentales, nos invita a volver a considerar la vida racional, propia del hombre y que viene aludida en la definición de éste como «animal racional». La vida racional es esencialmente distinta de la animal o sensitiva. En las dos se da la dimensión del conocimiento y la de la tendencia o afectividad. Pero el conocimiento del hombre es esencialmente distinto del que posee el animal. En primer lugar, éste conoce las cosas únicamente en singular (lo que

21. SANTO TOMÁS escribe: «Homo factus ad imaginem Dei dicitur [...] secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» *S. Th.,* I-II, prologus.

22. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, nº 6.

no impide que su conocimiento sea unas veces confuso y otras distinto), y además es un conocimiento esencialmente volcado a la operación, que le lleva inmediatamente o comportarse de uno u otro modo, a actuar en uno u otro sentido, a procurar conseguir lo que le es conveniente o a huir de lo que le es nocivo. Si el animal no halla en lo que se presenta a su conocimiento incitación alguna respecto de su conducta: de franca aceptación, o de huída, o de reserva, o de alarma, etc., aquello pierde *ipso facto* interés para él; el animal no se interesa pura y simplemente por conocer; carece de toda capacidad especulativa o teórica. En cambio, el hombre tiene, por una parte, la capacidad de conocer las cosas en universal *(conocimiento* que no se identifica con el conocimiento confuso, pues aprehendemos objetos universales, por ejemplo, el triángulo, que son perfectamente nítidos, distintos); y, por otra parte, tienen la capacidad de especular, de detenerse y recrearse en la pura y simple consideración de lo que las cosas son. Esto es a lo que se llama saber en sentido estricto, y por eso decía Aristóteles que: «Todos los hombres desean por naturaleza saber, y prueba de ello es el apego que tenemos a nuestros sentidos, pues, en efecto, amamos a nuestros sentidos por sí mismos, independientemente de la utilidad que nos reportan, y especialmente al sentido de la vista. La razón de ello está en que la vista, con ventaja respecto de los demás sentidos, nos da a conocer los objetos y nos revela muchos rasgos diferenciales de las cosas»[23]. Y no es que el hombre no tenga también, incluso en el plano racional, una versión a los asuntos prácticos; pero lo práctico en él se funda en lo especulativo, y además no están fundidas en su conducta las dos dimensiones, sino que puede demorarse en la contemplación*,* sin aplicarla a la acción de manera inmediata.

Y por lo que atañe a la dimensión de la tendencia o de la afectividad, también la vida animal difiere esencialmente de la racional. El animal, en efecto, se encuentra necesariamente atraído por los bienes sensibles que en cada caso responden a sus necesidades, bien sean de alimentarse o subsistir individualmente, bien sean de reproducirse o subsistir específicamente; a lo cual se puede añadir en algunos animales las necesidades de una cierta expansión vital o tendencia lúdica. Pero el hombre, en lo que tiene de racional, no está necesariamente atraído, no ya por los bienes particulares sensibles, sino por ningún bien particular, aun de índole espiritual. Por eso el hombre es libre; es dueño de las operaciones que resultan

23. *Metaph*., I, 1; Bk 980 a 21-30.

de sus tendencias superiores y también domina, al menos hasta cierto punto, los movimientos de sus tendencias inferiores[24].

Señalemos finalmente que tanto en el orden cognoscitivo como en el tendencial, la vida racional tiene una amplitud objetiva y una apertura ciertamente ilimitadas; pues el conocimiento racional se extiende a todo ser y a toda verdad, mientras que la tendencia asimismo racional se extienda a todo bien. En esto consiste el carácter trascendental de la vida propiamente humana; carácter que ha hecho pensar a algunos autores que el hombre en cuanto hombre carece de toda naturaleza fija o determinada, y así que es pura existencia desnuda, pura historia o mera libertad. Ahora bien como ya dijimos más atrás, una cosa no implica a la otra; el hombre tiene ciertamente una naturaleza que no es puramente racional, sino también animal o sensitiva, pero es una naturaleza de tal índole, en su dimensión racional, que puede abrirse a todas las naturalezas o a todos los seres determinados, sin saturarse con ninguno ni en su conocimiento ni en su afectividad.

24. Estas y otras diferencias entre el hombre y el animal son puestas de relieve por O. P. RAMÍREZ, con abundantes citas de Santo Tomás (cfr. *De hominis beatitudine,* en *Opera Omnia*, t. III, vol. 1, Madrid 1972, pp. 305-310).

ENTENDIMIENTO Y VOLUNTAD EN EL ACTO DE LA ELECCIÓN*

1. *Introducción*

El presente trabajo quiere ser un comentario crítico de dos tesis de las condenadas el 7 de marzo de 1277 en París por Esteban Tempier y que parecen patrocinadas por Santo Tomás. Son las señaladas con los números 129 y 163 y dicen así:

«Que la voluntad mientras permanece la pasión y la ciencia particular en acto, no puede obrar contra ellas».

«Que la voluntad sigue necesariamente a lo que es firmemente creído por la razón y que no puede apartarse de aquello que dicta la razón. Esta necesidad, empero, no es coacción, sino que se debe a la naturaleza de la voluntad».

Lo que hay de verdaderamente tomista en estas tesis quedó expresado de manera mucho más exacta en la que lleva el número 21 de las 24 tesis aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios el 27 de julio de 1914, y que dice así:

«La voluntad sigue al entendimiento, no le precede, y apetece necesariamente aquello que se le presenta como un bien que sacia por completo el apetito; pero elige libremente entre aquellos otros bienes cuya ape-

* Publicado en *Anuario Filosófico* 10 (1977), pp. 93-114.

tencia le es propuesta por un juicio variable. Por consiguiente, la elección sigue al último juicio práctico, pero de la voluntad depende que dicho juicio sea o no el último».

Según esto puede atribuirse a Santo Tomás la tesis de que la voluntad sigue necesariamente al entendimiento en dos ocasiones: primero, cuando éste le presenta al bien sumo, absolutamente saciativo de ella, y segundo, cuando el entendimiento formula el último juicio práctico, que determina inmediatamente la elección; pero en este caso hay que hacer constar que ese juicio práctico es último precisamente por la voluntad.

Por otra parte, las pasiones no determinan tampoco rigurosamente a la voluntad.

2. *El dominio de lo voluntario*

Según una definición que ha devenido clásica, el acto voluntario es aquel que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin. En palabras del propio Santo Tomás: «Todo lo que obra o se mueve por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de su acto, no sólo para que obre, sino para que obre por un fin. Pero esto es lo que importa el nombre de voluntario»[1]. «Para la razón de voluntario se requiere que el el principio del acto sea interior con algún conocimiento del fin»[2].

En esta definición hay como dos elementos: uno genérico –la precedencia de un principio interno– y otro específico –el conocimiento del fin–. Por eso hay actos que se oponen a los voluntarios de una manera genérica, en cuanto que proceden de un principio externo, y pueden ser contranaturales (lo violento) o preternatutales (lo artificial); y hay también actos que se oponen a los voluntarios de una manera sólamente específica, en cuanto son realizados sin conocimiento del fin, y pueden ser simplemente naturales (los propios de los seres no vivientes) o actos vitales no cognoscitivos (los propios de los seres vivientes con vida puramente vegetativa).

1. *S. Th.,* I-II, q. 6,a. 1
2. *S. Th.,* I-II, q. 6, a. 2

Hay que advertir además, que el conocimiento del fin puede ser de dos modos: uno perfecto, cuando se conoce el fin como fin o se conoce el fin en razón formal de fin, lo que sólo es posible en el conocimiento intelectual, y otro imperfecto, cuando se conoce algo que es fin, pero sin conocer su razón formal de fin, lo que ocurre en el conocimiento sensitivo. De aquí la división de los actos voluntarios en: perfectos, que tienen a su base un conocimiento intelectual del fin, e imperfectos, que se apoyan en un conocimiento sensitivo de aquello que es fin, pero que no alcanza al fin como tal. Por lo demás, como la voluntad en sentido propio es la tendencia que nace del conocimiento intelectual, los actos voluntarios propiamente dichos son los llamados perfectos, o sea, los que se apoyan en un conocimiento intelectual del fin. Que es lo que dice Santo Tomás: «Hay dos clases de conocimiento del fin, a saber, uno perfecto y otro imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se conoce la cosa que es fin, sino también la razón de fin y la relación de los medios al fin, y tal conocimiento sólo, compete a la naturaleza racional. Hay también un conocimiento imperfecto del fin, que consiste en la sóla aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la relación del acto al fin, y tal conocimiento del fin se encuentra en los animales brutos, mediante los sentidos y el instinto. Pues bien, al conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según una razón perfecta, o sea, cuando conocido el fin, alguien pudiendo deliberar acerca del fin y de los medios, se mueve hacia el fin o no se mueve. En cambio al conocimiento imperfecto del fin sigue lo voluntario según una razón imperfecta, o sea, cuando conociendo el fin no delibera, sino que se mueve súbitamente hacia él. Por tanto sólo a la naturaleza racional compete lo voluntario según una razón perfecta, mientras que según una razón imperfecta compete también a los brutos»[3].

Los actos voluntarios propiamente dichos se dividen, por su parte, en actos elícitos e imperados. Los primeros son los que realiza la propia voluntad, o mejor el hombre mediante la voluntad, mientras que los segundos son los que realiza cualquier otra facultad humana movida por la voluntad, o mejor, el hombre mediante cualquier otra facultad, pero impulsada por el uso de la voluntad.

Por su parte, los actos imperados son de dos clases: aquellos en que el influjo de la voluntad es terminante e irresistible, por ejemplo, los que realizan las potencias motoras cuando no están impedidas, y también muchos actos del entendimiento y de los sentidos internos; y aquellos en que el

3. *S. Th.,* I-II, q. 6, a. 2

influjo de la voluntad encuentra resistencia y puede ser contrariado, por ejemplo, los que realizan los apetitos sensitivos, tanto el concupiscible como el irascible. De estos últimos se dice que la voluntad ejerce sobre ellos un dominio «político», mientras que de los primeros se dice que la voluntad los domina «despóticamente». Esta doctrina la toma Santo Tomás de Aristóteles: «Por eso dice Aristóteles que la razón domina al apetito irascible y concupiscible, no con dominio despótico, que es el que tiene el amo respecto del esclavo, sino con dominio político o civil, que es el que se refiere a los hombres libres, que no están totalmente sometidos al imperio del gobernante»[4].

En cuanto a las potencias motoras Santo Tomás escribe: «Los miembros del cuerpo son ciertos órganos de las potencias del alma. Por tanto, del mismo modo que las potencias del alma se comportan en orden a obedecer a la razón, así se comportan también los miembros del cuerpo. En consecuencia, así como las fuerzas sensitivas están sometidas al imperio de la razón, pero no las fuerzas naturales, así todos los movimientos de los miembros que son movidos por las potencias sensitivas están sometidos al imperio de la razón, pero los movimientos de los miembros que siguen a las fuerzas naturales no están sometidos al imperio de la razón»[5].

3. *El objeto de la voluntad. El bien y sus divisiones*

El objeto de la voluntad es el bien o el mal, aunque no indistintamente; el bien es, en efecto, buscado y querido, mientras que el mal es rechazado y odiado. Además, como la razón que nos lleva a huir del mal es precisamente la tendencia que tenemos al bien, que es contrario al mal, por eso se puede decir, sin más, que el objeto de la voluntad es el bien en común. Además, como la voluntad no es un apetito natural, sino elícito, el bien al que tiende es el bien conocido. Santo Tomás dice todo esto con suficiente claridad: «Una misma potencia se refiere a los extremos opuestos, pero no de la misma manera. La voluntad se refiere al bien y al mal, pero al bien apeteciéndolo, y al mal huyendo de él. Así, pues, el mismo apetito actual del bien se llama voluntad; en cambio, la huida del mal se llama,

4. *S. Th.,* I-II, q. 17, a. 7.
5. *S. Th.,* I-II, q. 17, a. 9

más bien, "noluntad"»[6]. «Así como aquello a lo que tiende el apetito natural es el bien que existe en la realidad, así aquello a lo que tiende el apetito animal o voluntario es el bien conocido»[7]. «El objeto de la voluntad es el bien y el fin en común»[8]. «El bien apetecible, cuya noción está en el entendimiento, es el objeto de lvoluntad»[9]. «El bien entendido es el objeto de la voluntad y la mueve como fin»[10].

Pero el bien se divide adecuadamente en *fin* (bien honesto, bien deleitable) y *medios* (bien útil). Detengámonos un poco en esta división.

El nombre de *fin* se toma en primer lugar de la cantidad dimensiva, ya sea continua (el límite de una extensión), ya sea discreta (el último número de una serie); pero de aquí se traslada a la cantidad virtual o de perfección (cantidad intensiva), y entonces significa lo más alto a que puede llegar una potencia activa o el último complemento o perfección que puede alcanzar un ser. De aquí que en griego *telos* (fin) se emparente con *teleion* (perfecto).

Pertenece a San Agustín la distinción entre el fin *de consunción* (fin imperfecto) y fin de *consumación* (fin perfecto). Escribe dicho autor: «Hay un fin que consume y un fin que perfecciona. Pues entendemos cosas diversas cuando oímos: se ha acabado la comida que estábamos comiendo, o cuando oímos: se ha acabado el vestido que estábamos tejiendo. En los dos casos: se ha acabado, pero la comida porque ya no existe, y el vestido porque está terminado»[11].

Ahora bien, el fin en cuanto se toma como una de las divisiones del bien es precisamente el fin de consumación (el fin perfecto). San Agustín dice en otro lugar: «Ahora hablamos del fin como bien; no que algo se consume y ya no existe, sino que algo se perfecciona y llega a su plenitud»[12].

Por lo demás, el fin así entendido (como perfección), se divide en *último* y *no último* (intermedio, remoto o próximo). El fin último es en realidad el fin sin más. Esa expresión es un pleonasmo; como si dijéramos fin

6. *S. Th.,* I-II, q. 8, a. 1, ad 1.
7. *S. Th.,* I-II, q. 8, a. 1.
8. *S. Th.,* I, q. 82, a. 4.
9. *S. Th.,* I, q. 82, a. 3.
10. *S. Th.,* I, q. 82, a. 4.
11. *In Psalmum* 54, n. 1; ML, 36, 628.
12. *De civitate Dei,* lib. XIX, cap. I, n. 1; ML 41, 62.

final. En cambio, el fin intermedio es en realidad una mezcla de medio y de fin; un fin que es al mismo tiempo medio, o un medio que es al mismo tiempo fin.

Además, el fin también se divide (o mejor se compone) en fin *objetivo,* que es aquella realidad que constituye el fin mismo, y el fin *subjetivo,* que es la posesión, por parte de un sujeto, del fin objetivo. Las dos cosas, en efecto, son necesarias para el fin entendido de una manera completa: sin el fin objetivo no hay posible posesión del mismo, o sea, que el fin subjetivo no basta, y por su parte, el fin objetivo solo, definitivamente alejado de su posesión por parte del sujeto que tiende a él, tampoco sería propiamente hablando un fin; el fin objetivo solo tampoco basta. Santo Tomás llama a estos dos fines: *finis ut res* y *finis ut usus* respectivamente. Oigámosle: «El fin se dice de dos maneras, a saber: del cual y por el cual, o sea, la misma cosa en la cual se encuentra la razón de bien, y el uso o la posesión de aquella cosa. Así decimos que el fin del avaro es el dinero, como cosa, o la posesión del dinero, como uso»[13].

Por su parte los medios son aquellos que llevan al fin; lo que sirve o es últil para alcanzar el fin. Como ocurre con el fin, también los medios se dividen en: *puros medios,* que no tienen por sí mismos razón alguna de apetibilidad, y *medios que son a su vez fines*; estos últimos se identifican en la realidad con los fines intermedios, mezcla de medio y de fin; pues son fines en tanto que de alguna manera despiertan por sí mismos la apetibilidad, pero son también medios en cuanto que llevan a otros fines ulteriores, que son más apetecidos y razón de que se apetezcan los medios en cuestión.

Hay otra división del bien en: *útil, deleitable* y *honesto,* que viene a coincidir con la expuesta anteriormente. En efecto, el bien útil coincide con los medios; el bien deleitable, con el fin subjetivo, y el bien honesto, con el fin objetivo. Oigamos a Santo Tomás: «Esta división del bien en honesto, útil y deleitable parece referirse propiamente al bien humano. Sin embargo, si consideramos la razón de bien de un modo más elevado y general, encontramos que dicha división compete propiamente al bien en cuanto tal. Pues algo es bueno en cuanto es apetecible y término del movimiento del apetito. En el movimiento del apetito lo que es apetecible como término relativo, o sea, como medio, a través del cual se tiende a otra cosa, se llama útil. Mas aquello que es apetecido como último término absoluto

13. *S. Th.,* I-II, q. 1, a. 8.

y como cierta cosa a la que el apetito tiende por sí, se llama honesto, pues honesto es lo que se desea por sí mismo. Y aquello en lo que termina el movimiento del apetito como descanso en la cosa deseada, se llama deleitable»[14].

4. *Los actos de la voluntad respecto del fin. Simple volición, fruición e intención*

La precedente división del bien sirve de fundamento para dividir los actos elícitos de la voluntad, ya que, como vimos, el bien es el objeto de ésta. Por eso hay unos de estos actos que versan sobre el fin, y otros que versan sobre los medios. Los que versan sobre el fin son tres: la *simple volición,* la *intención* y la *fruición;* y los que versan sobre los medios son otros tres: el *consentimiento,* la *elección* y el *uso activo.* Oigamos nuevamente a Santo Tomás: «Después hay que considerar los actos de la voluntad en especial, y en primer lugar los actos que proceden inmediatamente de la voluntad, como realizados por ella, y en segundo lugar los actos imperados por la voluntad. Pero la voluntad se mueve hacia el fin y hacia los medios. Por eso hay que considerar primero los actos de la voluntad por los que ésta se mueve hacia el fin, y después los actos por los que se mueve hacia los medios. Los actos de la voluntad respecto al fin son tres, a saber: querer, gozar y tender. Por eso hablaremos primero de la voluntad, después de la fruición y en tercer lugar de la intención»[15].

«Después hay que considerar los actos de la voluntad en relación con los medios, que son tres: elegir, consentir y usar»[16].

Consideremos, pues, en primer lugar, el *querer mismo,* que se conoce con el nombre de *simple volición.*

La *simple volición* se llama así porque es el acto primero, y por consiguiente más simple, de la voluntad. Hay que advertir que con la palabra «volición» se designa, en sentido amplio, cualquier acto de la voluntad, como con la palabra «intelección» se designa cualquier acto del entendimiento. Pero cuando se trata del acto primero de la voluntad, al que no

14. *S. Th.,* I, q. 5, a. 6.
15. *S. Th.,* I-II, q. 8, prol.
16. *S. Th.,* I-II, q. 8, prol..

precede ningún otro en su mismo orden, es decir, en el orden de lo voluntario, y que, por consiguiente carece de toda complejidad, parece preferentemente fundado que le llame «simple volición». Una razón como ésta es la que da Santo Tomás, aunque él hable de «voluntad» en vez de hablar de «volición»: «Si hablamos de la voluntad en cuanto denomina al acto, así propiamente hablando sólo se refiere al fin. Todo acto cuyo nombre se toma del de la potencia denomina al simple acto de aquella potencia, como entender denomina al simple acto del entendimiento. Pero el simple acto de una potencia es el que versa sobre lo que es propiamente objeto de la potencia. Por otro lado, aquello que es propiamente bueno y querido es el fin. Luego la voluntad propiamente se refiere al mismo fin»[17].

El objeto de la simple volición es el fin en sí mismo considerado y en tanto que tal, prescindiendo de que se halle presente o de que esté ausente. Los medios no pueden ser queridos más que en orden al fin y, por consiguiente, son secundariamente queridos; por eso la simple volición es el acto primero de la voluntad. Por lo demás, la simple volición también tiene sus causas (no dentro del orden de la voluntad, pero sí fuera de ese orden), ya que la voluntad no es una causa incausada. Estas causas son de dos tipos: unas que mueven en el orden de la *especificación,* y otras que lo hacen en el orden del *ejercicio.* En el orden de la especificación (o determinación del acto) la simple volición es causada por el *entendimiento,* que es el que presenta a la voluntad el bien y el fin, y también por el *apetito sensitivo* en tanto que su disposición es asimismo presentada por el entendimiento. En el orden del ejercicio (no uso del acto) la simple volición sólo es causada por *Dios,* que es el autor de la misma voluntad. Por lo demás, la simple volición puede versar sobre el *fin último,* y entonces se trata del acto absolutamente primero de la voluntad; o puede versar sobre un *fin intermedio,* y entonces se trata de un acto de la voluntad que es primero de una manera relativa, es decir, primero en un determinado orden o serie de actos. Todo lo cual puede ser confirmado por textos de Santo Tomás, entre los que se pueden citar los siguientes: «La voluntad necesita un motor en dos aspectos: en cuanto al ejercicio o uso del acto y en cuanto a la especificación del mismo. El primero hay que ponerlo del lado del sujeto, que unas veces obra y otras no, y el segundo del lado del objeto, pues éste especifica a los actos»[18]. «El objeto mueve determinando el acto a modo de principio formal. Pero el primer principio formal es el ente y la

17. *S. Th,* I-II, q. 8, a. 2.
18. *S. Th.,* I-II, q. 9, a. 1.

verdad universales, que son el objeto del entendimiento. Y con este modo de moción mueve el entendimiento a la voluntad, como presentándole su objeto»[19]. «Es manifiesto que según la pasión del apetito sensitivo es inmutado el hombre a alguna disposición. Por eso cuando un hombre está afectado por alguna pasión le parece a él conveniente algo que no se lo parece fuera de la pasión; como al que está airado le parece bueno lo que no se lo parece cuando está apaciguado. Y de esta manera, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad»[20]. «Es imposible que el movimiento voluntario proceda de algún principio extrínseco que no sea causa de la voluntad. Pero solamente Dios puede ser causa de la voluntad, y esto por dos razones: primero porque la voluntad es una potencia del alma racional que solamente es causada por Dios por creación; segundo, porque la voluntad está ordenada al bien universal, por lo cual solamente Dios, que es el bien universal, puede ser causa de la voluntad»[21].

Y pasemos ahora a hablar de la *fruición.*

El nombre de *fruición* proviene de la palabra latina *fruitio,* que a su vez deriva de *frutus.* Por eso, así como el fruto es lo último y lo más perfecto o completo en una actividad, así también la fruición es lo último y lo más completo en los actos de la voluntad. La fruición se refiere al fin (no a los medios) y precisamente en cuanto está presente o es poseído. Comporta esencialmente el descanso y la complacencia en el fin. La fruición puede ser *perfecta* o *imperfecta,* y esto en un triple aspecto: a) en relación con el sujeto; b) en relación con el objeto, y c) en referencia al modo de posesión. Así, el descanso y complacencia del apetito intelectual (la voluntad) es la fruición perfecta, mientras que el descanso y deleite del apetito sensitivo es la fruición imperfecta. En relación con el objeto, es perfecta la fruición que se refiere al último fin absoluto, mientras que es imperfecta la que se refiere a un fin sólo relativamente último o último en un determinado orden. Finalmente, por respecto al modo de alcanzar el fin, es perfecta la fruición que entraña una posesión real y acabada del fin, mientras que es imperfecta la que sólo comporta una posesión intencional o en esperanza fundada. Resumiendo, pues, todos estos aspectos diremos que la fruición perfecta es el descanso y complacencia de la voluntad en el fin absolutamente último realmente poseído.

19. *S. Th.,* I-II, q. 9, a. 1.
20. *S. Th.,* I-II, q. 9, a. 2.
21. *S. Th.,* I-II, q. 9, a. 6.

Esto puede confirmarse con algunos textos de Santo Tomás*:* «A la naturaleza racional le conviene la fruición según una razón perfecta; pero a los animales brutos según una razón imperfecta. A las otras criaturas no les conviene de ningún modo[22]. «Lo que es absolutamente último y en lo cual alguien se deleita como en su fin último se llama propiamente fruto, y de ello se dice propiamente que alguien disfruta; en cambio, lo que no es deleitable en sí mismo y sólo se apetece en orden a otro, como una bebida amarga en orden a la salud, no puede llamarse fruto de ninguna manera. Por otro lado, lo que encierra en sí cierta delectación a la cual se refieren otras cosas anteriores, puede de algún modo decirse fruto; pero no propiamente y según una completa razón de fruto decimos que disfrutamos de ello»[23]. «El fin último se puede poseer de dos maneras: perfectamente e imperfectamente. Perfectamente cuando se posee no sólo en la intención, sino también en la realidad; imperfectamente cuando sólo se posee en la intención. Por consiguiente, se da una perfecta fruición cuando se posee realmente el fin, y una fruición imperfecta cuando no se posee realmente, sino sólo en la intención»[24].

Digamos, por último, algo de la *intención.*

El nombre de *intención* procede de la palabra latina *intentio,* y ésta a su vez de *in* y *tendere.* Por una parte, pues, significa tendencia o impulso, y, por otra, cierta distancia y relación entre el principio del impulso y el término de él. La intención se aplica en primer lugar al orden psicológico y en segundo lugar y de manera traslaticia al orden metafísico y concretamente al orden de la causalidad extrínseca (eficiente y final). Dentro del orden psicológico la intención se aplica más propiamente al orden apetitivo (intelectual y sensitivo) que al orden cognoscitivo (también intelectual y sensitivo). De todos modos es muy frecuente, en el lenguaje de Santo Tomás*,* llamar intención al acto del entendimiento y también al objeto de dicho acto. Aquí tomamos la intención en su sentido más propio y entonces designa el acto de la voluntad que tiene por objeto el fin en tanto que ausente, pero también en cuanto es alcanzable por tales y tales medios. Como quiera que la intención entraña un impulso de la voluntad, pero también una dirección al fin a través de los medios, por eso es un acto de la voluntad y del entendimiento a la vez; de la voluntad de manera principal y propiamente productiva, y del entendimiento (y precisamente del

22. *S. Th.,* I-II*,* q. 11, a. 2.
23. *S. Th.*, I-II, q. 11, a. 3.
24. *S. Th.,* I-II, q. 11, a. 4.

entendimiento práctico) de una manera secundaria y directiva. Por lo demás, la intención no es solamente del fin último, sino también de los fines intermedios. En efecto, la intención entraña una distancia entre los medios y el fin, y en esa distancia se intercalan de hecho los fines intermedios. Esto no obstante la intención del fin último es más perfecta, pues comporta un mayor impulso y un orden mayor de los medios al fin. «La intención pertenece primera y principalmente a aquello que mueve al fin. Pero la voluntad mueve al fin a todas las otras potencias del alma. Luego es manifiesto que la intención es propiamente un acto de la voluntad»[25]. «El nombre de intención designa un acto de la voluntad, pero presupuesta cierta ordenación de la razón, que ordena algo al fin»[26]. «La intención mira al fin en tanto que es término del movimiento de la voluntad. Mas en el movimiento puede tomarse el término de dos maneras: primero como el mismo término último en el cual se descansa, que es el término de todo el movimiento; segundo como un cierto medio, que es principio de una parte del movimiento, y fin o término de otra. Por consiguiente si en los dos casos se trata del fin, no se trata siempre del fin último»[27].

5. *Los actos de la voluntad respecto de los medios. Consentimiento, elección y uso activo*

Después de haber considerado los actos de la voluntad que tienen por objeto el fin, tenemos que pasar a la consideración de aquellos otros que tienen por objeto a los medios. Estos son tres, como dijimos más atrás: el *consentimiento,* la *elección* y el *uso activo;* a los cuales hay que añadir el *consejo* y el *imperio* que, aunque son actos del entendimiento, están en íntima relación con los actos de la voluntad aquí señalados.

De la intención del fin hay que pasar a la elección de los medios y a la ulterior ejecución de los mismos; mas para ello han de llevarse antes a cabo el consejo y el consentimiento.

El *consejo* (del latín *consilium*, y éste de *consulo* = pensar, deliberar) es un acto del entendimiento en orden a la voluntad. Concretamente se tra-

25. *S. Th.,* I-II, q. 12, a. 1.
26. *S. Th.,* I-II, q. 12, a. 1, ad 3.
27. *S. Th.,* I-II, q. 12, a. 2.

ta de una cierta deliberación o inquisición llevada a cabo por la razón práctica acerca de los medios más aptos para conseguir el fin intentado. El consejo, propiamente hablando, no entraña solamente la deliberación o inquisición, sino también la sentencia o conclusión de dicha deliberación. Y versa sobre los medios que son hacederos o practicables por el sujeto deliberante; no sobre los que están fuera de su alcance o son imposibles para él. Además, se refiere principalmente a los asuntos importantes; no a los de poca monta y muy trillados. La facultad que lleva a cabo esa deliberación y esa sentencia –el consejo, como hemos visto, abarca las dos– es el entendimiento humano, pero no en cuanto entendimiento (en cuanto conoce intuitivamete), sino en cuanto razón (en cuanto conoce discursivamente), y no en cuanto razón especulativa (en cuanto conoce sin más), sino en cuanto razón práctica (en cuanto que dirige la acción).

Citemos también aquí algunos textos de Santo Tomás en confirmación de lo dicho: «En los asuntos prácticos se encuentra mucha incertidumbre, porque las acciones versan acerca de los singulares contingentes, que son inciertos por su variabilidad. Mas en los asuntos dudosos la razón no formula un juicio sin hacer una inquisición precedente. Luego es necesaria la inquisición de la razón antes de emitir un juicio sobre lo que se ha de elegir. Y esta inquisición se llama "consejo"»[28]. «Hablando del consejo hay que decir que no hay consejo acerca del fin, sino acerca de los medios»[29]. «El consejo versa propiamente acerca de las cosas que son hechas por nosotros»[30]. «Hay dos cosas sobre las que no deliberamos, aunque se ordenen al fin, a saber: los asuntos sin importancia y lo que ya está rigurosamente determinado cómo ha de hacerse»[31].

Tras el consejo viene el *consentimiento. Consentir* (de *cum-sentire)* significa adherirse a lo que otro siente o sentencia. Así el consentimiento es el acto de la voluntad que se adhiere a lo propuesto o sentenciado por la razón práctica mediante el consejo. Es acto propio de la voluntad que presupone empero un acto del entendimiento. Por lo demás, el consentimiento, lo mismo que el consejo, versa sobre los medios; nunca sobre el fin como tal; y los medios agibles y posibles para el que consiente. Pero con esta particularidad: que versa sobre la bondad positiva y absoluta de los medios propuestos por el consejo; no sobre la mayor o menor con-

28. *S. Th.,* I-II, q. 14, a. 1.
29. *S. Th.,* I-II, q. 14, a. 2.
30. *S. Th.,* I-II, q. 14, a. 3.
31. *S. Th.*, I-II, q. 14, a. 4.

veniencia o utilidad de cada uno de ellos. En esto precisamente se distingue el consentimiento de la elección, de la que vamos a ocuparnos dentro de un momento. La elección se refiere a los medios comparativamente, a su mayor o menor utilidad, mientras que el consentimiento se refiere a ellos absolutamente, a la bondad que cada uno tiene en sí. Por eso se necesitan también dos tipos de consejo: uno *absoluto,* que valore lo bueno que cada medio tiene de suyo, y que termina con el consentimiento; y otro *comparativo,* que pondera la mayor o menor conveniencia de cada medio respecto de los otros, y que termina con la elección.

Y un nuevo texto de Santo Tomás: «La elección añade sobre el consentimiento cierta relación de preferencia respecto de otras cosas, y por ello, tras el consentimiento, todavía queda la elección, Puede, en efecto, acontecer que mediante el consejo se hallen muchos medios para un fin, y como todos ellos agradan, en todos ellos se consiente; pero entre muchos que agradan preferimos uno por la elección. Si sólo se encontrase un medio que agradase, entonces no serían realmente diferentes el consentimiento y la elección, sino sólo conceptualmente; de suerte que se llama consentimiento en cuanto que algo agrada en orden a la acción, y se llama elección en cuanto se prefiere una entre las cosas que nos agradan»[32]. Conviene aquí advertir que en la misma cuestión de la que está tomado este texto, en el artículo cuarto, hay otro texto que es de la mayor importancia en orden al tema general que nos ocupa en este trabajo. Se refiere al último juicio práctico que determina la elección, y de él dice Santo Tomás que es el mismo consentimiento al acto, y si se refiere a la razón es en tanto que en ésta también se incluye la voluntad. Dice literalmente así: «Ningún juicio de la razón constituye la sentencia final. La sentencia final acerca de lo que ha de hacerse es el consentimiento en el acto. Por consiguiente el consentimiento en el acto pertenece a la razón sólo en la medida que la voluntad se incluye en la razón»[33].

Volveremos más adelante sobre las implicaciones de este texto. Pasemos ahora a la *elección.*

La palabra *elección* viene de *eligere,* y ésta de *e-legere=tomar* de entre varios, escoger. Significa, pues, el acto de preferir a uno entre varios, y concretamente el acto de escoger uno de los varios medios que se presentan como aptos para alcanzar un fin. Esencialmente se trata de un acto

32. *S. Th.,* I-II, q. 15, a. 3, ad 3.
33. *S. Th.*, I-II, q 15, a. 4.

de la voluntad, que presupone otro acto del entendimiento. El acto del entendimiento, o mejor, de la razón práctica que aquí se presupone, es el consejo comparativo: el discernimiento en que aparece un medio como mejor o más apto que los otros medios, que también se consideran, para alcanzar el fin intentado. Pero la elección es algo más que esta mera comparación de los medios, pues entraña también la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora; y como ese medio (y cualquier otro) es un bien (un bien útil), y el bien es el objeto de la voluntad, el acto de adherirse a él es un acto de la voluntad; la elección es un acto de la voluntad. Por lo demás, en la elección es donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío humano.

Casi no es necesario decir que el objeto de la elección son los medios en cuanto tales y nunca el fin en su razón formal de fin. Si alguna vez el fin fuese objeto de elección, ya no se le consideraría como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Por lo demás, los medios de que aquí se trata siempre han de ser hacederos o agibles para el sujeto que los elige; los que no lo son no pueden ser objeto de elección, sino de una volición imperfecta, ineficaz, que recibe el nombre de veleidad.

Recojamos aquí algunos textos de Santo Tomás referentes a la elección: «En el nombre de elección se contiene algo que pertenece a la razón o al entendimiento, y algo que pertenec a la voluntad. Dice, en efecto, Aristóteles que la elección es 'entendimiento apetitivo o apetito intelectivo'. Sustancialmente la elección no es acto de la razón sino de la voluntad, pues la elección se consuma en cierto movimiento del alma al bien que se elige»[34]. «El fin en cuanto tal no es objeto de elección. Pero acontece que lo que en una operación es fin se subordina luego a otra cosa, como un medio, y de esta manera sí que es objeto de elección. Ahora bien, el fin último no es en manera alguna objeto de elección»[35]. «Así como la intención versa sobre el fin, así la elección versa sobre los medios. Pero es necesario que los medios o sean una acción o sean alguna cosa, interviniendo entonces alguna acción por la cual se produce el medio o se usa de él. De este modo la elección siempre versa sobre los actos humanos»[36]. «Si los medios no son posibles tampoco es posible el fin. Pero nadie se mueve respecto de lo imposible. Luego nadie tendería al fin si los medios aparecieran como imposibles. Luego lo que es imposible no es objeto de

34. *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 1.
35. *S. Th.,* I-II, q. 13, a. 3.
36. *S. Th.,* I-II, q. 13, a. 4.

elección»[37]. «Solamente el bien perfecto, que es la felicidad, no puede aprehenderlo el entendimiento bajo la razón de mal o de defectuoso. Por tanto el hombre quiere necesariamente la felicidad y no puede querer no ser dichoso o ser miserable. Pero la elección, como no versa sobre el fin, sino sobre los medios, no tiene por objeto el fin perfecto o la felicidad, sino los otros bienes particulares. Luego el hombre no elige de modo necesario, sino libremente»[38].

Aunque luego volveremos sobre la elección, en la que se centra principalmente este trabajo, vamos a proseguir ahora, para terminar esta parte, hablando del imperio y del uso activo.

La elección consiste en la aceptación del último juicio práctico del entendimiento en el que termina el consejo comparativo; pero esto todavía es insuficiente para la acción: el medio elegido tiene aun que ser ejecutado. Esta ejecución o es realizada por la voluntad misma, o por cualquier otra facultad humana movida por la voluntad. Al acto de la voluntad que ejecuta o que mueve a la ejecución se le llama *uso activo, y* al movimiento de las otras facultades impulsadas por la voluntad, *uso pasivo.* Aquí vamos a considerar solamente el uso activo, pues el uso pasivo se integra en la acción humana como una mera consecuencia de aquél.

El uso activo requiere otro acto del entendimiento que se llama *imperio* (de *in-parare* = disponer u ordenar eficazmente, imponer orden). No se debe confundir el imperio con el consejo comparativo ni con el último juicio práctico en que dicho consejo termina; porque ese consejo y ese juicio práctico presentan el medio elegido como aceptable y preferible; pero el imperio lo presenta como aplicable y ejecutable. Entre la elección y la ejecución media un intervalo que, a veces, puede ser largo, y con frecuencia surgen dificultades nuevas que es preciso afrontar; como le ocurre al que resuelve hoy hacer algo que habrá de ejecutar mañana. El imperio interviene aquí para mantener firme la resolución tomada y salir al paso de esos nuevos obstáculos. El imperio es un acto de la razón práctica que presupone otro acto de la voluntad. Porque el imperio entraña dos cosas: una ordenación o dirección y un impulso; lo primero corresponde al entendimiento, y lo segundo, a la voluntad. Sin embargo, lo que constituye esencialmente el imperio es la dirección de la razón; el impulso es algo anterior y presupuesto. Así, pues, el imperio es obra de la razón práctica, y

37. *S. Th.,* I-II, q. 13, a. 5.
38. *S. Th.,* I-II, q. 13, a. 6.

no en su uso inmediato y como intuitivo (lo que sería mejor llamar entendimiento práctico), sino en su uso mediato o discursivo. En realidad, el imperio es el juicio práctico en el que termina un razonamiento práctico más o menos largo.

Veamos algunos textos de Santo Tomás relativos al imperio: «El imperar es un acto de la razón, pero presupuesto un acto de la voluntad. Imperar es, en efecto, esencialmente un acto de la razón, pues el que impera ordena a aquel a quien impera a que haga algo, intimándoselo o dándoselo a conocer, y el ordenar por modo de cierta intimación es propio de la razón. Pero lo primero que mueve a las potencias del alma al ejercicio de sus actos es la voluntad. Luego como el segundo motor no mueve si no en virtud del primer motor se sigue que ese movimiento imperativo de la razón procede de la virtud de la voluntad. De donde se sigue que el imperar es un acto de la razón pero presupuesto un acto de la voluntad en virtud del cual la razón mueve por su imperio al ejercicio de los actos»[39]. «No todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que uno le precede, a saber, la elección, y otro le sigue, o sea, el uso; porque después de la conclusión del consejo, que es el juicio de la razón, la voluntad elige, y después de la elección la razón impera lo que se ha elegido, y todavía después la voluntad comienza el uso activo ejecutando el imperio de la razón»[40].

Pasemos, por último, al *uso activo.* El *uso activo* de la voluntad consiste en la aplicación efectiva o en la ejecución del medio elegido e imperado en orden a la consecución del fin intentado. La palabra uso parece provenir de la griega *chresis=uso*, y ésta de *cheir=mano.* La mano, en efecto, es como el instrumento de todos los instrumentos y la que ejecuta casi todas nuestras operaciones externas. De aquí viene el sentido primario del uso, que luego se aplica a las facultades internas y especialmente a la voluntad que mueve, en orden del ejercicio, a todas las facultades humanas, tanto internas como externas. El uso activo es la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera *praxis* humana. Porque los actos de nuestra voluntad que tienen por objeto al fin como fin, más que puestos por nosotros, nos vienen impuestos por la naturaleza, y por eso corresponden a la voluntad considerada como naturaleza *(voluntas ut natura);* mientras que los actos que tienen por objeto a los medios como medios están más en nuestro poder, y pertenecen a la voluntad en cuanto libre

39. *S. Th.,* I-II, q. 17, a. 1.
40. *S. Th.,* I-II, q. 17, ad 3, ad 1.

(voluntas ut ratio). Y de estos actos, el consentimiento se ordena a la elección, y la elección, al uso activo. En éste, pues, es en donde culmina la acción humana en cuanto humana o propia del hombre, es decir, en cuanto agente racional y libre.

Santo Tomás escribe: «Lo querido no solamente es el fin, sino también los medios. Lo último que pertenece a la primera habitud de la voluntad respecto de los medios es la elección; aquí, en efecto, se completa la proporción de la voluntad en orden a querer completamente los medios. Pero el uso ya pertenece a la segunda habitud de la voluntad por la que tiende a conseguir la cosa querida. Luego es manifiesto que el uso sigue a la elección, si se toma el uso en el sentido de que la voluntad usa a la potencia ejecutora, moviendo a la misma»[41].

Por lo demás, al uso activo de la voluntad corresponde el *uso pasivo* de las demás potencias humanas, bien internas, como el entendimiento, los sentidos internos y los apetitos sensitivos, bien externas, como las potencias motoras. Todas estas facultades reciben el influjo de la voluntad al que obedecen, y participan así de la voluntariedad del acto voluntario. Es decir, que los actos de dichas facultades llegan a ser voluntarios por participación, y esto es lo que permite dividir los actos voluntarios en elícitos e imperados, como ya se indicó más atrás.

Conviene finalmente advertir que los actos prerrequeridos para el uso activo, tanto de la misma voluntad (intención, consentimiento, elección) como del entendimiento (conocimiento del fin como fin, consejo absoluto, consejo comparativo, imperio), pertenecen también de alguna manera a la acción humana. Esos actos están esencialmente orientados a la praxis y reciben de ella todo su sentido. Diríamos que están integrados en la *praxis,* de la que son en cierto modo elementos. Por tanto, son *praxis* en sentido lato.

6. *La libertad de la elección*

Después de esta exposición un tanto prolija de los momentos integrados en la acción humana, o en la *praxis* propiamente dicha, debemos volver ahora a considerar más detenidamente la elección, como sede de la

41. *S. Th.,* I-II, q. 16, a. 4.

libertad psicológica, y ver en qué medida influyen en ella las pasiones y el entendimiento.

Ante todo hay que declarar de manera rotunda que la elección es un acto de la voluntad, aunque tenga concomitancias con otro u otros actos del entendimiento. A los textos ya recogidos más atrás se puede añadir el siguiente, más explícito: «La elección tiene en sí algo de la voluntad y algo de la razón. Mas si es acto propio de la voluntad o de la razón Aristóteles lo dejó dudoso, pues dice que la elección o es apetito intelectivo, o sea, apetito en orden al entendimiento, o intelecto apetitivo, o sea, intelecto en orden al apetito. Pero lo primero es más verdadero, es decir, que es acto de la voluntad en orden a la razón. Que sea directamente acto de la voluntad se echa de ver por dos razones. Primera porque el objeto propio de la elección son los medios, que pertenecen a la razón de bien, que es objeto de la voluntad, pues el bien se dice del fin, como honesto o delitable, y de los medios, como útil. En segundo lugar por razón del mismo acto, pues la elección es la última aceptación por la que se acepta hacer algo; lo que no es propio de la razón, sino de la voluntad. Cuantas veces la razón prefiere una cosa a otra, todavía no se prefiere hacer una cosa a otra hasta que la voluntad se inclina hacia una más que hacia otra, pues la voluntad no sigue necesariamente a la razón. Sin embargo, la elección no es acto de la voluntad absolutamente, sino en orden a la razón, porque en la elección aparece lo que es propio de la razón, o sea, comparar una cosa con otra y preferir. Esto se encuentra en el acto de la voluntad por impresión de la razón, en cuanto que la misma razón propone a la voluntad algo no simplemente como útil, sino como más útil respecto del fin»[42].

Y otro texto paralelo a éste insiste una vez más en que la elección es un acto decisorio de la voluntad, aunque el entendimiento concurra a él con el consejo (deliberación y sentencia): «A la elección concurre algo de parte de la potencia cognoscitiva y algo de parte de la apetitiva. De parte de la cognoscitiva se requiere el consejo por el que se juzga qué es lo que hay que preferir. De parte de la apetitiva se requiere que apeteciendo sea aceptado lo que se ha juzgado por el consejo»[43]. Y poco después añade: «El juicio es como la conclusión y la determinación del consejo. Pero el consejo se determina primero por la sentencia de la razón y segundo por la

42. *De Veritate,* q. 22, a. 15.

43. *S. Th.*, I, q. 83, a. 3.

aceptación del apetito. Y de este modo la elección se dice cierto juicio, del cual toma su nombre el libre arbitrio»[44].

De suerte que estando íntimamente enlazados en la elección el entendimiento y la voluntad, el primero propone el medio más útil aquí y ahora, pero la voluntad tiene todavía que aceptarlo, y el que aparezca más útil se debe en gran parte y de manera decisiva a la disposición de la voluntad, que es la que pone término propiamente hablando al proceso de la deliberación.

Y no es que la voluntad invada el orden privativo del entendimiento, a quien corresponde ponderar y comparar los medios y preferir uno entre ellos. Lo que sucede es que la voluntad interviene aquí a título objetivo, es decir, presentando al entendimiento su propia disposición, que es la decisiva en la elección. Por eso se puede decir que la voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último depende de la voluntad.

De aquí que, si bien es verdad que la voluntad nunca se opone al último juicio práctico del entendimiento, no es menos cierto que dicho juicio último tampoco puede oponerse a la voluntad. Lo explica así Santo Tomás: «El apetito sigue al conocimiento, pues el apetito es del bien propuesto por la potencia cognoscitiva. Y cuando no parece seguir al conocimiento, esto se debe a que no versan sobre lo mismo el apetito y el juicio del conocimiento, pues el apetito se refiere a lo particular operable, pero el juicio de la razón se refiere a veces a algo universal, que puede ser contrario al apetito. Pero el juicio acerca de este particular operable ahora nunca puede ser contrario al apetito. El que quiere fornicar, aunque sepa en universal que fornicar es malo, juzga sin embargo que para él y ahora es bueno el acto de la fornicación, y lo elige bajo la razón de bien»[45].

En cuanto al dominio de las pasiones sobre el acto de la elección Santo Tomás no es menos explícito: «El hombre no se mueve necesariamente por aquellas cosas que le ocurren o por las pasiones desatadas, porque puede aceptar estas cosas o rechazarlas, y por eso el hombre goza de libre arbitrio»[46]. O este otro texto, más extenso, y verdaderamente luminoso: «La pasión del apetito sensitivo mueve a la voluntad del mismo modo que la voluntad es movida por el objeto, o sea, en cuanto el hombre, dispuesto

44. *S. Th.,* I, q. 83, a. 3, ad 2.
45. *De Veritate,* q. 24, a. 2.
46. *De Veritate,* q. 24, a. 2.

de cierto modo por la pasión, juzga que algo es conveniente y bueno, lo que no juzgaría fuera de la pasión. Esta inmutación del hombre por la pasión acontece de dos modos. Primero de suerte que la razón quede totalmente anulada, y entonces el hombre no tiene uso de la razón, como ocurre en aquellos que por la ira o la concupiscencia desatadas se vuelven furiosos o locos, o también por alguna perturbación corporal, pues las susodichas pasiones no se dan sin alguna alteración corporal. De tales hombres se ha de decir lo mismo que de los animales brutos, que siguen necesariamente el ímpetu de la pasión; en ellos no hay movimiento de la razón ni por tanto de la voluntad. Otras veces la razón no es absorbida totalmente por la pasión, sino que permanece libre el juicio de la razón, al menos en algún aspecto, y en estos casos permanece algo del movimiento de la voluntad. En tanto, pues, la razón permanece libre y no sujeta a la pasión en cuanto el movimiento de la voluntad, que permanece, no tiende necesariamente a lo que inclina la pasión. Y así o el movimiento de la voluntad no está en el hombre, sino que solamente domina la pasión, o si se da el movimiento de la voluntad, no sigue éste necesariamente a la pasión»[47].

O sea, que en algunos casos la pasión puede impedir totalmente el uso de la razón y, por consiguiente, el movimiento voluntario, y cuando esto ocurre no puede hablarse en modo alguno de libertad; el hombre obra entonces como una cosa, como un animal. Pero en otras muchas ocasiones la pasión presente no anula el uso de la razón, y por consiguiente tampoco quita la libertad. Lo que es imposible es un movimiento voluntario y forzado: si es voluntario no es forzado, y si es forzado no es voluntario. La postura de Santo Tomás no puede ser más clara ni más fundada en la realidad, es decir, más verdadera. Véase también este otro texto: «Como quiera que en el hombre se dan dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, a veces el hombre se comporta de un modo uniforme según toda el alma, porque o la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como acontece con los virtuosos, o al contrario la razón es totalmente absorbida por las pasiones, como sucede en los locos. Pero otras veces, aunque la razón sea obnubilada por la pasión, queda algo de la razón libre, y en este caso alguien puede o rechazar totalmente la pasión o al menos no dejarse arrastrar por ella. En tal disposición, como el hombre según las diversas

47. *S. Th.,* I-II, q. 10, a. 3.

partes del alma está diversamente dispuesto, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión»[48].

Por lo demás, aunque la pasión en un determinado momento domine totalmente a la razón y anule la voluntad, esta voluntad, pasado ese momento, vuelve a ser dueña de sus actos; lo que pone de relieve Santo Tomás cuando resuelve la cuestión de si algún hombre en esta vida puede estar obstinado en el mal. Dice así, en lo que atañe al dominio de las pasiones: «Por parte del libre albedrío la causa de la reversibilidad respecto al pecado o de la no reversibilidad hay que tomarla de aquello por lo que el hombre cae en el pecado. Como el apetito del bien está naturalmente inserto en toda criatura, nadie es inducido al pecado sino bajo el aspecto de un bien aparente Así, aunque el lujurioso sepa en universal que el fornicar es malo, sin embargo cuando consiente en la fornicación, estima que ésta es un bien para él en este momento. En esta estimación hay que ponderar tres cosas. La primera es el mismo ímpetu de la pasión, por ejemplo, de la concupiscencia o de la ira, por el cual se perturba el juicio de la razón para que no juzgue en acto en particular lo que sostiene en hábito en universal, sino que siga la inclinación de la pasión y consienta en aquello a lo que tiende la pasión como bueno por sí. Contra esto primero el libre arbitrio tiene un remedio para poder dejar el pecado. Pues el hombre en el que está el ímpetu de la pasión tiene una recta estimación acerca del fin, que es como el principio en las cosas operables, según dice Aristóteles. Luego así como el hombre por el verdadero conocimiento que tiene de los principios puede rechazar los errores en los que incurra acerca de las conclusiones, así por estar rectamente dispuesto acerca del fin puede rechazar el ímpetu contrario de todas las pasiones»[49].

Con todo lo cual queda claro que lo que hay de verdad en las tesis supuestamente tomistas condenadas por Esteban Tempier, y lo que hay de falsa atribución, por falta de una explicación adecuada. Santo Tomás pone de relieve claramente lo que hay de influencia de las pasiones y del entendimiento en el acto de la elección, y lo que hay de absolutamente original en ese acto, con lo que queda siempre a salvo la libertad del acto voluntario que versa sobre los medios, y concretamente de la elección.

48. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 3, ad 2.
49. *De Veritate,* q. 24, a. 10.

DERECHOS NATURALES Y DERECHOS HUMANOS*

La cuestión de los derechos naturales, de corte tradicional, se presenta hoy con nueva forma, bajo la rúbrica de derechos humanos. ¿Cuál es el motivo de esta nueva presentación? ¿Entraña esta nueva forma de presentarse un cambio de contenido en la vieja cuestión? A contestar a estas preguntas se encaminan las siguientes reflexiones.

Dando por sentado que los derechos, en sentido propio, son privativos de las personas (las cosas, sean animadas o inanimadas, no tienen derechos propiamente hablando), y que de las únicas personas de que se trata en la cuestión que traemos entre manos es de las humanas, ya se entiende que, al hablar de derechos naturales, nos referimos a los derechos que se fundan en la misma naturaleza de las personas humanas. Ahora bien, en el seno del pensamiento moderno y contemporáneo, tanto jurídico como filosófico, se ha ido imponiendo una concepción del hombre según la cual no debe ni puede hablarse de una naturaleza humana, por las razones que luego veremos. En consecuencia, no parece adecuado hablar de derechos naturales del hombre. Y al buscar otra expresión que pueda sustituir a ésta, no se ha encontrado otra mejor que la de derechos humanos.

Es verdad que también es frecuente hablar de derechos del hombre; pero esta otra expresión me parece menos feliz, por dos razones. Primera, porque «derechos humanos» indica los que son propios del hombre, los

* Publicado en *Persona y Derecho* 4 (1977), pp. 407-423.

que pertenecen al hombre como tal, mientras que «derechos del hombre» designa los que corresponden al hombre y puedan también corresponder a otros seres (a otras personas no humanas), y es manifiesto que sólo los primeros interesan aquí. La segunda razón es que los derechos humanos se refieren a los que son fundamentales y primarios, mientras que los derechos del hombre parecen abarcar a los derivados y secundarios, y es también claro que la cuestión se centra en los primeros. Es preferible, pues, hablar de derechos humanos y no de derechos del hombre.

Si exceptuamos a los filósofos más resueltamente materialistas, los pensadores de todos los tiempos han tenido conciencia, más o menos lúcida, de las diferencias radicales que separan al hombre del resto de los seres del mundo. Estas diferencias se concretan fundamentalmente en dos: sólo el hombre posee razón y sólo el hombre es libre.

Esto supuesto, debemos examinar ahora el motivo por el que muchos pensadores, sobre todo contemporáneos, han negado resueltamente la existencia de una naturaleza humana, por la cual pudiera el hombre distinguirse del resto de los seres mundanos. Se admite la distinción, pero se niega que se deba a dos diferentes naturalezas: la del hombre y la de cada especie de los otros seres.

Una primera toma de posición en este punto corresponde al positivismo. Se niega la naturaleza humana, porque se niega en general toda naturaleza. Lo único que debe admitirse, la única realidad que es preciso reconocer, son los hechos concretos de nuestra experiencia, tanto externa como interna. Esos hechos (o mejor, determinados grupos de esos hechos) suelen presentar cierta uniformidad y constancia, y en ellas nos apoyamos para hablar de las naturalezas de las cosas y de las leyes naturales. Pero se trata de meros nombres. No existen las naturalezas reales; sólo los hechos. Los hechos físicos, por lo que se refiere a las cosas exteriores, y los hechos psíquicos, por lo que atañe al hombre. Y esto cuando se reconoce la diferencia esencial entre los hechos físicos y los psíquicos, cosa que no siempre ocurre.

De este modo, la negación positivista de la naturaleza humana no es más que un caso particular de la negación general de toda naturaleza o esencia.

No creo que sea ésta la ocasión oportuna para desmontar de propósito la tesis positivista. Su crítica ha sido ya hecha muchas veces. Las palabras generales no son posibles sin nociones universales, y las nociones universales se fundan en la misma realidad. Cierto que las esencias universales y

abstractas sólo pueden darse en cuanto tales en el entendimiento del hombre, que las conoce; pero en la misma realidad hay algo que responde a las esencias pensadas, y ese algo son las esencias o naturalezas reales, que no son formalmente universales, sino singulares. De hecho, los individuos de una misma especie tienen algo de común entre sí, y esa comunidad no estriba en una mera consideración de nuestra mente, sino que se da *a parte rei.*

Pues bien, si abandonamos los círculos positivistas, nos encontraremos en otros climas más propicios para admitir las naturalezas o esencias de las cosas. No que vayamos a caer en la postura del realismo exagerado; postura que tuvo sus defensores en otras épocas, pero que hoy ya nadie adopta. La reflexión filosófica ha sido fecunda en este punto. A medida que el hombre ha ahondado en las exigencias del conocimiento, por una parte, y en las exigencias de la realidad, por otra, ha visto cada vez más claro que el conocimiento no puede ser un simple calco de la realidad. Lo conocido, en tanto que conocido, no tiene las mismas propiedades que lo real, en tanto que real. Sin embargo, tampoco se puede negar una cierta correspondencia entre ambos. Sin ella ni podría hablarse de conocimiento verdadero, que es el que realiza dicha correspondencia, ni de conocimiento falso, que no puede entenderse sin referencia al conocimiento verdadero. La solución correcta es la del realismo moderado o matizado, según el cual, admitiendo la diferencia entre lo conocido en tanto que conocido y lo real en tanto que real, se admite también la coincidencia entre lo conocido en tanto que real y lo real en tanto que conocido. Dicho más llanamente, en nuestras nociones universales se debe distinguir el contenido de las mismas y la universalidad de que están dotadas, y cuando se trata de nociones directas y bien formadas, el contenido de ellas es algo real, mientras que la universalidad es algo lógico; porque lo que existe universalmente en el entendimiento, existe también, pero singularmente, en la realidad. Con estas salvedades se puede hablar con todo derecho de las esencias o naturalezas reales.

Pero volvamos a nuestro asunto que se refiere directamente a la existencia de una naturaleza humana.

En este punto nos encontramos con una serie de pensadores: los historicistas y los existencialistas, que niegan la existencia de una naturaleza humana, aunque no el que en el hombre se dé alguna naturaleza. O dicho de otro modo: el hombre puede tener y tiene una naturaleza, precisamente en aquella dimensión suya en que coincide con el resto de los seres del

mundo, y más concretamente con los animales irracionales; pero no es naturaleza alguna o carece de toda naturaleza en aquella otra dimensión por la que se diferencia de los demás seres, o en tanto que propiamente es hombre.

La naturaleza que el hombre tiene –según los citados pensadores– consiste en una estructura fija, permanente, que se trasmite por la generación de unos individuos a otros, y que presenta bastante similitud con la de otros animales superiores. El hombre tiene un cuerpo característico, dotado de vida no sólo vegetativa, sino también sensitiva, con unos instintos determinados (aunque ciertamente muy pobres respecto de los de otros animales), con unas leyes de su desarrollo biológico e incluso con un cierto psiquismo, que tiene también sus leyes fijas. Pero, además de esta naturaleza que el hombre tiene, hay en él un plus por el que excede a todos los animales irracionales, y que la constituye esencialmente, y este plus no es naturaleza alguna. El ser propio del hombre no es ninguna naturaleza por dos razones fundamentales: porque es racional y porque es libre, o dicho de otro modo, porque su mismo ser está omnimodamente abierto y suelto.

En efecto, es propio de toda naturaleza el estar cerrada o determinada. Aparte de ser una estructura permanente o estable, tiene unas características propias que la distinguen de las demás. La naturaleza del caballo no es la del elefante o la del chimpancé. Habrá entre ellas algo de común, pero eso que tienen en común no es lo que las define o lo que caracteriza a cada una frente a las otras. Por eso decimos que cada naturaleza es algo cerrado, acotado, definido, determinado.

Asimismo a cada naturaleza le pertenece una determinada operación. Hemos dicho que la naturaleza es algo estable, permanente; pero no es algo estático. Por el contrario, es el principio de la actividad o del movimiento de cada cosa. El obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Admitir las naturalezas reales de las cosas no es defender la paralización total de los seres, su completa inactividad o su absoluto inmovilismo. Es, más bien, afirmar la actividad y el movimiento, aunque no de forma anárquica, sino regulada. Precisamente porque cada individuo singular tiene una naturaleza determinada, por eso obra y se mueve dentro de ciertos cauces, dentro de ciertas líneas y direcciones preestablecidas y previsibles. Si la operación sin más sigue al ser sin más *–omne ens est propter suam operationem,* dice Santo Tomás–, el modo determinado que cada operación tiene sigue a modo de ser concreto –a la naturaleza– que cada

ser posee. La naturaleza es, pues, en cada cosa principio de la determinación de su ser y principio de la determinación de su obrar.

Mas parece que nada de esto sea aplicable al hombre considerado como tal, es decir, en lo que tiene de propio o peculiar. Porque, en primer lugar, y en el plano del conocimiento, el hombre se halla totalmente abierto; no restringe su capacidad de conocer a un sector determinado de cosas, sino que puede conocerlas todas: el hombre, por el conocimiento, «es en cierto modo todas las cosas», como decía Aristóteles. Y en segundo lugar, y por lo que hace a su operación, el hombre se encuentra totalmente suelto o libre. Puede obrar de las más diversas maneras sin que existan cauces prefijados y previsibles para su actividad. No está constreñido, pues, a obrar de una manera determinada, como tampoco lo está a conocer sólo un determinado sector de la realidad.

Como decía antes, han sido los autores historicistas y existencialistas los que han insistido sobre todos en estas peculiaridades del ser humano que llevan a pensar que el hombre no es naturaleza humana. Heidegger, por ejemplo, caracteriza al hombre como *Dasein,* o sea, como «el ahí del ser», como el lugar o la casa del ser. Es tan amplia y tan sin fronteras la esencia humana, que no es propiamente esencia alguna; es un ámbito totalmente abierto, una especie de vacío esencial que tiene la misma amplitud que el ser sin más y sin restricción alguna, es decir, una amplitud trascendental, superadora de todos los géneros de las cosas, hasta los más extensos. A esta radical y omnimoda apertura de nuestro ser la llama Heidegger «libertad trascendental», y pone en ella la esencia de la verdad, en tanto que ésta debe consistir en «dejar ser al ente», en dejar a la realidad que se muestre como es, sin encorsetarla ni encerrarla en unas pretendidas categorías subjetivas. No hay tales categorías subjetivas, porque el ser humano es totalmente abierto y tiene una amplitud tan grande como la del propio ser. En este mismo sentido habría que interpretar las tesis de otros varios existencialistas que conciben al hombre como una pura existencia desnuda, sin esencia, o un ser para el cual su esencia consiste únicamente en existir.

Y si a estas conclusiones se llega considerando la limitada apertura del hombre en el plano del conocer, las mismas habrá que extraer cuando se considera la omnimoda libertad del propio hombre en el plano del obrar. Porque si el hombre tuviera una estructura o naturaleza fijas, obraría también de manera determinada, reglada, prefijada de antemano. Y como no es así, sino que su obrar puede presentar y presenta la más completa

variedad, puesto que es totalmente libre, suelto, indeterminado, no parece que haya otra solución que reconocer que el hombre en cuanto hombre no posee naturaleza alguna. Si su esencia es su mera existencia en el orden del conocer, su esencia asimismo es su mera libertad en el orden del obrar.

Pues bien, ¿qué decir ante estos argumentos? La respuesta a ellos tiene que ser necesariamente minuciosa y compleja, porque se tocan aquí problemas muy amplios y ciertamente difíciles, que no se pueden despachar con unas pocas afirmaciones sumarias. Pero aunque no podamos tratar el tema exhaustivamente, podemos apuntar las líneas fundamentales por las que habrá que buscar la solución de las dificultades aquí apuntadas.

En primer lugar, hay que decir que el ámbito del conocimiento humano no es completamente ilimitado, si por tal se entiende un vacío insondable y sin fronteras. El objeto formal de nuestro entendimiento no es el vacío, sino el ente, el cual, en su modo de significar, siempre entraña una esencia que participa de una manera finita del ser, aunque, por lo que atañe a lo significado, pueda extenderse hasta vislumbrar al ser mismo sin restricción. Además, de un modo connatural el hombre no alcanza al ente sino a través de las esencias de las cosas sensibles. El objeto propio de nuestro entendimiento está constituido por el ente embebido y concretado en las cosas materiales, aunque podamos, con esfuerzo, abstraerlo y purificarlo hasta un grado de completa inmaterialidad. El no ente no lo entendemos, sino por relación al ente, como la negación de éste. Y el conocimiento intelectual humano conserva siempre su referencia al sensitivo; nunca puede desentenderse enteramente de éste, como tampoco nuestra racionalidad puede desprenderse o desarraigarse de nuestra animalidad.

Y por lo que hace a la libertad del hombre, tampoco ésta es omnímoda. Hay algo que el hombre quiere necesariamente y es el bien supremo o plenamente saciativo, que conocemos con el nombre de felicidad. Ante la felicidad el hombre no es libre; su elección sólo abarca los bienes particulares, que se le presentan como medios de alcanzar ese fin incondicionado y supremo. Es verdad que el ámbito de la libertad es amplísimo, pues podemos elegir hasta la pérdida de nuestra propia libertad y hasta la pérdida de la misma vida; pero incluso estas elecciones aberrantes tienen una meta necesaria, ineludible: algo que se presenta como bueno, aunque no lo sea, y en último término lo que estimamos que es nuestra felicidad. Además la libertad humana no deja de estar influida por las pasiones, es decir, por los movimientos de nuestros apetitos sensibles, que en muchas ocasiones son decisivos, pues en una gran parte de nuestros actos nos

dejamos arrastrar por ellos. La concupiscencia sensitiva no está en nosotros separada de la voluntad racional.

De todos modos es bien cierto que esta amplitud del ser humano, tal como se revela en la cima de nuestro conocimiento intelectual, y en las decisiones más radicales de nuestra voluntad, difiere *toto coelo* del ámbito muchísimo más reducido y estrecho en el que vemos que se mueven los conocimientos y las operaciones de los animales irracionales, aun en sus especies mejor dotadas. No hay duda de que las naturalezas de los animales brutos están mucho más restringidas y coartadas, que lo está la naturaleza humana –si se admite esta expresión–. Ella es muchísimo más amplia y vasta.

Pero esta diferencia es perfectamente defendible y explicable, si se distingue entre naturalezas puramente corpóreas y naturalezas espirituales, una de las cuales, y precisamente la de menor rango, correspondería al ser humano. Bien entendido que el hombre no estaría constituido por una naturaleza puramente espiritual, sino por la síntesis de una naturaleza corpórea –más concretamente, animal– y de una naturaleza espiritual. La admisión de una tal naturaleza sensitivo-racional en el hombre no impediría el reconocimiento de los hechos típicamente humanos, descritos más atrás; y evitaría el tener que recurrir para explicarlos a esa especie de abismo tenebroso en que pararía un ser sin esencia o naturaleza.

El nombre y la noción de naturaleza no tienen por qué restringirse al ámbito de las cosas corpóreas. Santo Tomás, refiriéndose a la voluntad, escribe: «La misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza»[1]; y para hacer inteligible de algún modo esa naturaleza de la voluntad, tan amplia y abierta, escribe en otro sitio: «A toda naturaleza corresponde, en efecto, algo fijo y determinado, pero proporcionado o acomodado a ella. De este modo, a la naturaleza genérica corresponde algo genéricamente fijo; a la naturaleza específica, algo específicamente determindo, y a la naturaleza individual, algo individualmente fijo. Ahora bien, la voluntad es una facultad inmaterial, lo mismo que el entendimiento, y por eso le corresponde naturalmente algo determinado en común, a saber, el bien (...). Y bajo ese bien en común se contienen muchos bienes particulares, ninguno de los cuales determina rigurosamente a la voluntad»[2]. Esto mismo que se dice de la voluntad se puede decir del

1. *De Veritate*, q. 22, a. 5.
2. *S. Th.* I-II, q. 10, a. 1.

entendimiento, y también de la raíz común a esas dos facultades: la misma naturaleza humana en lo que tiene de espiritual.

Otra cuestión será explicar de un modo concreto cómo esa naturaleza, tan extensa y vasta, se restringe, por decirlo así, ella misma a la hora de realizar un determinado acto de conocimiento o un concreto acto de querer. Pero esto nos llevaría demasiado lejos, pues exigiría la exposición suficientemente detenida de la doctrina clásica sobre el conocimiento intelectual humano y sobre la operación humana libre. No es posible entrar aquí en dicho desarrollo.

Después de estas reflexiones tenemos ya bastante despejado el camino para plantear sobre bases sólidas la posible diferencia entre los derechos naturales y los derechos humanos.

En primer lugar, no hay por qué renunciar a la expresión «derechos naturales». Si el hombre en cuanto hombre tiene ciertamente una naturaleza, todo lo peculiar que se quiera, pero naturaleza al fin, los derechos naturales del hombre serán los que se fundan en esa naturaleza y nacen de ella, o sea, los que consagran y defienden las inclinaciones fundamentales de la misma. El hombre, por su naturaleza, está esencialmente inclinado a conservar y prolongar su vida, y de aquí nace el derecho a la vida y a la defensa de la misma, así como el derecho a los medios de subsistencia, que permitan su conservación y desarrollo. El hombre, también por su naturaleza, está esencialmente inclinado a la propagación y conservación de su especie, y de aquí se origina el derecho al matrimonio, y a la crianza y educación de los hijos. Y asimismo el hombre, por esa misma naturaleza que le caracteriza, está esencialmente inclinado a buscar la verdad y a comunicarla a sus semejantes, y a vivir en sociedad, buscando la armonía y la buena marcha de ella, y de todas estas inclinaciones surgen otros tantos derechos como los de expresión, de asociación y de participación en la vida pública. No hay que olvidar, por último, que también el hombre está, por su naturaleza, esencialmente inclinado a rendir culto, acatamiento y obediencia al Ser supremo, del cual radicalmente depende y al cual está destinado como a su último fin, según la célebre afirmación de San Agustín: «Porque nos hiciste, Señor, para Ti, está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Ti»[3]; y de esta inclinación natural nace el derecho a la religión y a organizar nuestra vida de cara a Dios.

3. *Confesiones*, 1, 1, 1, PL 32, 661.

De todos estos derechos no hay que pensar que unos son más naturales que otros; por ejemplo, los que se arraigan en la naturaleza del hombre en cuanto animal más naturales que los que radican en ella en cuanto racional. Es cierto que el término «naturaleza» parece referirse, en primer lugar, a la naturaleza animal en su función reproductora de generación y nacimiento. Santo Tomás escribe a este propósito: «La naturaleza toma su nombre del nacimiento, y se refiere propiamente a la generación de los vivientes (...). Por eso, en su primera acepción, la naturaleza significa la misma generación de los vivientes, o sea, el nacimiento»[4]. Ateniéndose a este sentido primigenio y estrictísimo de la palabra «naturaleza», sólo podríamos hablar de derechos naturales en atención a las inclinaciones esenciales de la naturaleza animal, que es común a los brutos y al hombre. Esta parece haber sido la opinión de Ulpiano que, como se sabe, definió el derecho natural como aquel que la naturaleza enseñó o impuso a todos los animales. Santo Tomás mismo recoge esta idea en el siguiente texto: «Tomando el derecho natural en un sentido muy estricto, no se llaman de derecho natural aquellas cosas que pertenecen solamente a los hombres, aunque provengan de un dictamen de la razón natural, sino aquellas que la razón natural dictamina como comunes a los hombres y a los restantes animales. Y así se explica la susodicha definición (de Ulpiano): "el derecho natural es el que la naturaleza enseñó a todos los animales"»[5]. Pero conviene recordar aquí que uno es el sentido que las palabras tienen en su origen, y otro el que luego se les da al aplicarlas en el decurso del tiempo. Y la palabra «naturaleza», independientemente de su sentido originario, tiene hoy el significado de esencia, y más concretamente, el de esencia considerada como principio de las operaciones. Santo Tomás escribe en el *De ente et essentia:* «El nombre de naturaleza significa la esencia de la cosa en cuanto entraña un orden a su propia operación»[6].

En consecuencia, la naturaleza del hombre en sentido propio no abarca sólo lo que hay en él de animal, sino también lo que tiene de racional (con sus dos dimensiones: la intelectiva y la volitiva). El género no está separado de la especie, ni en el hombre ni en ningún otro ser. Por eso, lo que hay en nosotros de animalidad está transido y empapado de racionalidad; lo mismo que lo que hay en nosotros de racionalidad está afectado y penetrado de animalidad. Esto quiere decir que las inclinaciones natu-

4. *In V Met.,* lect. 5, n. 808.
5. *In IV Sent.,* d. 33, q. 1, a. 1, ad 4.
6. Cap. 1.

rales que se apoyan en nuestra animalidad están asumidas y englobadas en las inclinaciones asimismo naturales que nacen de nuestra racionalidad o espiritualidad. El ansia de felicidad que polariza toda la actividad del ser humano contiene, como partes realmente asumidas o embebidas, las ansias de ser o de subsistir, las ansias de vivir, y las ansias de propagarse o reproducirse, es decir, todas las tendencias que encontramos en los animales; además contiene también las ansias de convivir con los otros hombres y de conocer la verdad, y las demás que corresponden al hombre en lo que tiene de propio y privativo. Esto lo vio claramente Santo Tomás, y lo hizo patente en muchos textos, de los que podemos elegir el siguiente: «Es necesario que el principio de los movimientos voluntarios sea algo naturalmente querido; y esto es el bien en común, al cual tiende naturalmente la voluntad, como cada potencia tiende a su propio objeto, y también el mismo fin último (...), y de un modo general todas aquellas cosas que convienen al hombre según su naturaleza. Pues por la voluntad no apetecemos solamente aquellas cosas que pertenecen a la potencia de la voluntad, sino también las que pertenecen a cada una de las otras potencias y a todo el hombre. Por eso, el hombre quiere naturalmente no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias, como el conocimiento de la verdad, que conviene al entendimiento, y el ser y el vivir y otras cosas por el estilo, que se refieren a nuestra misma constitución natural, pues todas se contienen cabe el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares»[7]. Hasta aquí Santo Tomás; y aún podemos citar este otro texto suyo que hace referencia expresa a la unidad del género y la especie. Habla en él de la ley natural, pero se puede igualmente referir al derecho natural. Dice así: «La ley natural no es otra cosa que la concepción naturalmente ínsita en el hombre, por la cual se dirige éste a obrar de modo conveniente en sus acciones propias, ya le competan dichas acciones por su naturaleza genérica, como engendrar, comer y otras análogas, ya le competan por su naturaleza específica, como razonar y otras por el estilo»[8].

En consecuencia tan derechos naturales son los que se fundan en las inclinaciones «animales» del hombre, como los que se basan en sus inclinaciones «racionales». Todos son *igualmente* naturales porque todos corresponden a la única naturaleza que el hombre tiene, y que es a la vez sensitiva y racional.

7. *S. Th.,* I-II, q. 10, a. 1.
8. *In IV Sent.,* d. 33, q. 1, a. 1..

Pero hay más todavía, porque derechos en sentido propio sólo los tiene el hombre, o si se quiere, la persona. Los puros animales, es decir, las bestias (y menos todavía las plantas y los seres inanimados) no tienen derechos propiamente dichos, aunque tengan inclinaciones naturales. Y es que el derecho está en íntima relación con la ley, y la ley, propiamente dicha, no se encuentra más que en los seres racionales. La relación de la ley con el derecho es ésta: que la ley es la forma o la razón del derecho. Santo Tomás escribe: «La ley no es el mismo derecho propiamente hablando, sino en cierto modo la razón del derecho»[9]. Pues bien, como acabamos de decir, la ley no se da propiamente más que en los seres dotados de razón, pues se trata precisamente de una ordenación de la razón. Citaré una vez más a Santo Tomás de Aquino: «Los animales –dice– participan de la razón (o de la ley) eterna a su modo, como también la criatura racional. Mas como la criatura racional participa de ella de un modo intelectual o racional, por eso la participación de la ley eterna en la criatura racional se llama propiamente ley, pues la ley es algo de la razón. En cambio, en la criatura irracional no es participada racionalmente, y por eso no se llama ley, sino por analogía»[10]. En consecuencia, si la ley no se da propiamente más que en los seres racionales o en las personas, igualmente el derecho, y resulta abusivo e impropio hablar de derechos de los animales. De esta misma opinión es el gran comentador de Santo Tomás, Santiago Ramírez, quien escribe: «No se da ley ni derecho propia y formalmente más que en los seres dotados de inteligencia, y solamente de manera material y extensiva se pueden atribuir a los brutos animales y demás seres privados de razón»[11].

Con lo que llegamos a esta curiosa conclusión: que los derechos naturales que se fundan en las inclinaciones esenciales que tiene el hombre por ser una sustancia corpórea y por ser animal, no son tales derechos, en sentido propio, sino por la redundancia que la parte racional del hombre tiene en su parte corporal y sensitiva. O dicho de otro modo: las inclinaciones naturales del hombre en cuanto es una sustancia corpórea, o en cuanto es un ser vivo, o en cuanto es animal, no son fuentes de derechos sino en la medida que dichas inclinaciones son asumidas por el propio hombre en cuanto persona o en cuanto racional. Los objetos de esas inclinaciones naturales son objetos de otros tantos derechos, porque se trata de

9. *S. Th.,* II-II, q. 57, a. 1, ad 2.
10. *S. Th.,* I-II, q. 91, a. 2, ad 3.
11. *El derecho de gentes,* Studium, Madrid 1955, p. 63.

inclinaciones naturales que tiene una persona, un sujeto unitario, que no sólo participa de la naturaleza corporal y sensitiva, sino también de la que es característica de las personas: la racional o espiritual

Asegurado así el verdadero sentido que puede y debe darse a la expresión «derechos naturales», podemos pasar a considerar la cuestión de los derechos humanos. En un primer sentido los derechos humanos coinciden con los derechos naturales del hombre. Ante todo, porque los derechos, en sentido propio, son todos ellos humanos o si se prefiere, personales, como acabamos de ver; ya que los animales u otros seres inferiores no tienen derechos propiamente hablando. Y en segundo lugar, porque lo mismo en el caso de los derechos naturales que en el de los derechos humanos, se trata de los derechos primarios o fundamentales, que resultan de modo inmediato o casi inmediato de las inclinaciones naturales del hombre, y no de los derechos muy derivados y secundarios, que ciertamente no se suelen enumerar entre los llamados derechos humanos, sino que son más bien derechos positivos. Por este lado, pues, no habría distinción entre derechos naturales y derechos humanos.

Pero la expresión «derechos humanos» es susceptible de ser entendida en un sentido más estricto, como los derechos, ciertamente primarios o naturales, pero que corresponden al hombre en tanto que hombre, o en lo que tiene de propio y privativo, que es su razón y su libertad, y entonces se puede marcar una distinción clara respecto a los derechos puramente naturales.

Para entender esto es necesario distinguir lo que hay en el hombre de intelectual y lo que hay en él de racional (y paralelamente lo que hay en nosotros de voluntario absoluto y lo que hay de voluntario comparativo o propiamente libre). El hombre, en efecto, está colocado entre los seres puramente espirituales, pero, finitos, es decir, los ángeles, y los seres corporales vivientes y sensitivos, o sea, los animales irracionales. Se asemeja a los primeros en cuanto tiene inteligencia, o conocimiento evidente de los principios, y difiere de ellos en cuanto tiene razón o conocimiento discursivo de las conclusiones (y también en cuanto tiene cuerpo y vida vegetativa y sensitiva). Por otro lado se asemeja a los animales irracionales en lo último que acabamos de decir, en que es corpóreo y viviente y sensitivo, pero se diferencia de ellos en que tiene inteligencia y razón, conocimiento inmediato de los principios y conocimiento mediato o discursivo de las conclusiones. Por consiguiente, lo que es propio y exclusivo del hombre es la razón, la capacidad de discurrir o de extraer conclusiones a partir de

principios anteriormente conocidos. Y rimando con esta capacidad de razonar tiene también la capacidad de elegir entre los distintos medios que conducen a un fin, tras una previa deliberación o ponderación. Por eso, a los ángeles se les puede llamar propiamente intelectuales; pero a los hombres no, sino racionales. La inteligencia en nosotros es mínima, limitada a muy pocos principios evidentes de suyo, y éstos conocidos de manera imperfecta, pues se trata de un conocimiento muy universal e indeterminado. En cambio, la razón domina casi toda nuestra vida, pues la gran mayoría de nuestros conocimientos los adquirimos razonando, bien sea a partir de los primeros principios intelectuales, bien sea a partir de los datos de los sentidos, y esto tanto en el orden especulativo como en el práctico. Con razón, pues, se ha definido al hombre como animal racional, pero no es ni puramente animal ni puramente intelectual. Ni siquiera sería buena definición decir que es animal intelectual. Lo que propiamente es el hombre es lo que dice la definición clásica: animal racional. Tampoco conviene olvidar que lo propio del hombre en el plano de la actividad no son ni los movimientos incontrolados del apetito sensitivo ni tampoco la apetencia absoluta de la felicidad, sino las acciones particulares nacidas de nuestras libres decisiones, que, por una parte, tiene en cuenta nuestros apetitos sensibles (a veces secundándolos, a veces contrariándolos), y por otra concretan de mil formas diversas nuestra inclinación radical y necesaria a la felicidad. Esas acciones particulares y libres están empapadas de racionalidad, son racionales por participación, pero en sentido estricto. Por eso, también en este aspecto el hombre nos aparece como animal racional.

Pero si esto es así, entonces los derechos humanos propiamente dichos serán, por una parte, los que riman con la razón humana y no con la pura inteligencia, como tampoco con la sensibilidad, y por otra, los que nacen de la voluntad libre (también llamada *voluntas ut ratio)* y no de la voluntad absoluta (también llamada *voluntas ut natura),* ni tampoco de la mera concupiscencia. O dicho más claramente, los derechos propiamente humanos, no serán los contenidos en los dictámenes evidentes de suyo de la inteligencia práctica y que constituyen los primeros principios de la ley natural, ni tampoco los expresados por el instinto o la estimativa natural, sino precisamente los contenidos en los dictámenes inferidos por el ejercicio de la razón práctica a partir de la misma ley natural, bien que de manera fácil y pronta. Y del mismo modo, esos derechos humanos no harán referencia a los fines primarios de la naturaleza humana, tanto en lo que tiene de sensitiva como en lo que tiene de racional, pues estos fines se apetecen necesariamente y pertenecen a la *voluntas ut natura,* sino que harán

referencia a los medios principales, inmediatos y más convenientes para la obtención de dichos fines; los cuales, aunque tengan que ser todavía apetecidos con cierta necesidad, que no es ya absoluta, sino condicionada, pertenecen a la *voluntas ut ratio.*

Se ha hecho constar que se trata de conclusiones racionalmente obtenidas, pero inmediatas o fáciles, y de medios elegidos por la voluntad libre, pero asimismo próximos a los fines o íntimamente ligados con ellos, porque los derechos humanos a que nos referimos no son los puramente positivos, y por ello muy alejados de los derechos naturales. Los derechos humanos son muy próximos a los naturales y, en cierto modo, son naturales ellos mismos.

Llegados a este punto me parece que será bueno dejar la palabra a Santiago Ramírez, que dice lo mismo, pero con gran precisión y claridad: «El derecho natural propia y estrictamente humano, o sea del hombre en cuanto racional o discursivo, es de las secuelas o conclusiones, no de los primeros principios; es de los medios, no de los fines primarios. Pero de los medios universales o intrínsecamente necesarios para conseguir los fines primarios, y de las conclusiones próximas, universales y obvias que todos los hombres pueden conocer con suma facilidad. Medios universales e intrínsecos que se llaman también fines secundarios de nuestra naturaleza, y conclusiones próximas y fáciles que se llaman igualmente principios secundarios. Es decir, que los juicios reguladores del derecho natural estrictamente humano o racional deben ser mediatos o deducidos; pero no lejanos, remotos y difíciles, sino próximos y sumamente fáciles. Si no fueran mediatos o deducidos, sino inmediatos y evidentes por sí mismos, no serían de la razón, sino de la inteligencia; no serían del hombre en cuanto hombre o racional, sino del hombre en cuanto que participa algo del ángel o de la naturaleza intelectual. Deben ser, pues, mediatos, como propios de una naturaleza que discurre. Pero al mismo tiempo deben ser obvios y próximos a los primeros principios evidentes por sí mismos, de tal suerte que todos los hombres los puedan hacer y formular con suma facilidad, pues de otra suerte no serían espontáneos ni acompañarían a todos desde los primeros albores de la razón, y así perderían su carácter de *naturales.* Los lejanos *y* muy sutiles, propios de los hombres cultos –sabios o filósofos–, cuanto más mediatos y difíciles son, tanto menos de naturales tienen.

«Parecidamente, la inclinación o apetencia natural propia del hombre como ser racional a que responde el derecho natural estrictamente huma-

no, es una apetencia de la voluntad *ut ratio,* es decir, porporcionada a los juicios prácticos mediatos, pero próximos, de nuestra razón. Juicios y apetencias que versan acerca de los medios intrínsecos y próximos a los fines primarios, no acerca de los remotos y más o menos contingentes, de tal suerte que surjan espontáneamente de la apetición de los fines primarios. Es, por lo tanto, un derecho natural que corresponde exactamente al juicio y a la inclinación del hombre como tal según su naturaleza de ser racional, no a la aprehensión del sentido ni a la inclinación del hombre como mero animal, ni tampoco al juicio y a la inclinación del hombre como intelectual. No expresa un ajustamiento o conmensuración "ex natura rei" absoluto y en acto como en el derecho natural correspondiente a la simple aprehensión e inclinación del hombre en cuanto animal, ni como en el derecho natural correlativo al juicio inmediato y a la simple inclinación del hombre en cuanto intelectual, sino un ajustamiento "ex natura rei" *comparativo* y *consecutivo* y como en potencia próxima para ser deducido y dictaminado sin dificultad por todos los hombres de los primeros y absolutos principios de la sindéresis, y que es correlativo al juicio mediato y a la inclinación de la voluntad *ut ratio*»[12].

Hasta aquí Ramírez. Y ahora una aclaración. Esta especie de derecho natural estrictamente humano o racional, íntimamente conectado con el derecho puramente natural y dependiente de él, pero del que se distingue en la forma que acabamos de ver, fue perfectamente conocido y estudiado por Tomás de Aquino bajo el nombre de «derecho de gentes». Oigamos sus mismas palabras explícitas: «El derecho de gentes es de algún modo natural al hombre en tanto que es racional, pues se deriva de la ley natural a modo de conclusiones que no están muy alejadas de los principios; por eso los hombres consintieron fácilmente en las cosas concernientes a ese derecho. Se distingue, sin embargo, de la ley natural, sobre todo en cuanto es común a todos los animales»[13].

Nuevamente podemos dejar la palabra a Ramírez: «Cabe un doble derecho natural humano: uno, estrictamente tal, por corresponder objetiva y formalmente al hombre en cuanto a su naturaleza racional; otro, no estrictamente tal, sino en sentido lato, por corresponder sólo objetiva y materialmente al hombre como animal u objetiva *y* formalmente al hombre como intelectual, mas no como racional. Y ese derecho natural humano es-

12. *El derecho de gentes,* pp. 102-103.
13. *S. Th.* I-II, q. 95, a. 4, ad 1.

trictamente dicho, es decir, *natural-racional,* es precisamente el derecho de gentes»[14].

Tras las reflexiones y precisiones que acabamos de hacer se puede comprender fácilmente el sentido y el contedido que hay que dar a los derechos humanos. Los que niegan que el hombre esté dotado de una verdadera naturaleza humana tenderán a fundar esos derechos en la omnímoda libertad del ser humano y a negar el derecho natural o a desligarse de él. En cambio los que admiten la susodicha naturaleza humana reconocerán ciertamente la diferencia entre los derechos puramente naturales y los derechos humanos, pero no dejarán de reconocer que hay entre ellos una continuidad, o sea, que los derechos humanos prolongan los derechos naturales y, en cierto modo, son naturales ellos mismos. Por eso, aunque tengan en cuenta la libertad, no la considerarán como el fundamento único de esos derechos.

No se puede negar que la gran mayoría de los juristas y políticos que hablan hoy de los derechos humanos están influidos por las corrientes de pensamiento –positivismo, historicismo, existencialismo que niegan la existencia de una naturaleza humana. Por eso se apoyan exclusivamente en lo que consideran más peculiar del hombre: su carácter social y su libertad, de suerte que los únicos recortes que admiten en la libertad son los que resultan de tener que compaginar las libertades de todos en el seno de la convivencia social. Entonces los derechos humanos se conciben precisamente como libertades, y en vez de hablar de derechos (de asociación, de expresión, etc.) se habla de libertades (de reunión, de manifestación, etc.). La omnímoda libertad de cada hombre debe encontrar acomodo y encaje en el entramado de las libertades de los demás. Esta concordia entre las libertades de todos supone ciertamente algunas limitaciones de la libertad (no puede haber libertad de matar o libertad de robar, etc.), pero se procurará que esas limitaciones sean las menos posibles, y sobre todo que sean establecidas mediante un recuento o cómputo de las libres opiniones de todos sobre el particular. O dicho de otro modo: las leyes que regulan positiva o negativamente el ejercicio de las libertades de todos los ciudadanos se han de establecer por el consenso mayoritario de éstos, sin que haya que respetar ningunas normas previas, objetivas, universalmente válidas, tal como las proponen los defensores del derecho natural. Esta es la concepción del puro liberalismo, que parece animar la mayor parte de las defensas que se hacen hoy de los derechos humanos.

14. *El derecho de gentes*, pp. 103-104.

Pero ya vimos que hay otra manera más correcta de entender los derechos humanos. Según ella, como tales derechos se refieren al hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional, es evidente que tendrán que tener muy en cuenta estas dos propiedades que se derivan de la racionalidad: la libertad y la sociabilidad. Precisamente porque el hombre es naturalmente racional, es también naturalmente libre y naturalmente social. En estas dos propiedades descansan, como sobre dos firmes pilares, los derechos humanos; pero, como es obvio, no descansan solamente en ellas, sino antes y sobre todo en el pilar que es la misma naturaleza humana: los derechos humanos se fundan ante todo en los derechos puramente naturales, y después, en lo demás.

Pues bien, a la vista de las reflexiones que preceden es necesario decir:

Primero, que los derechos puramente naturales tienen que ser filtrados o tamizados, en el hombre, por su racionalidad. Y así, el derecho a la vida no contiene sólo el derecho a conservarla y defenderla en el momento actual, sino también con proyección y previsión de futuro; además no se trata sólo del derecho al mero vivir, sino al vivir de una manera digna, y hasta cierto punto confortable, el derecho al bienestar; todo lo cual conlleva otros derechos, entre ellos el de la propiedad privada. Asimismo el derecho a la procreación y a la crianza de los hijos, cobra matices muy peculiares, concretados en el matrimonio como institución social con los caracteres de unidad e indisolubilidad, y en el derecho a la educación de los hijos, ya por los mismos padres, ya por otras personas elegidas libremente por ellos.

Segundo, que los derechos humanos contienen principalmente los relativos a la convivencia social y al ejercicio de la libertad política o ciudadana, y que en esta doble dimensión todos los derechos tienen que tener como meta la consecución del bien común, que es el fin de la sociedad. Por eso, tanto la convivencia como la libertad tienen que ser reguladas por la ley, que es «una ordenación de la razón encaminada al bien común»[15], y en último término, por la idea de poner la iniciativa privada el servicio del interés general. Porque sólo en relación con el interés general (o el bien común) resultan fecundas y armonizables las diversas iniciativas privadas y libres de los ciudadanos, que deben sin duda existir, y aun fomentarse, en una sociedad de hombres libres.

15. *S. Th.,* I-II, q. 90, a. 4.

Por último, hay que reconocer entre los derechos humanos el derecho a la religión, por la cual el hombre se ordena el Bien común de todo el universo, o Bien común trascendente, que es Dios. Con esa ordenación a Dios el hombre potencia al máximum su libertad, puesto que le da por objeto el bien más alto y más amplio a que puede aspirar. En cambio, la negación de Dios, y la consecuente negación de toda religión, a las que sigue por necesidad la exaltación del hombre (ya individual, ya colectivo) al rango de valor supremo, limita y coarta la libertad humana, al darle por objeto un bien ciertamente pequeño y muy limitado si se le compara con el Bien supremo que es Dios. Todo lo que sea rebajar y limitar el bien al que se ordena la libertad humana, es hundir y coartar esa misma libertad. El derecho a la religión, si no es el primero, es al menos el principal o supremo entre los derechos humanos.

INTERRELACIÓN DE «THEORIA», «PRAXIS» Y «POIESIS»*

En el pensamiento contemporáneo se tiende a confundir la *praxis* (acción) con la *poiesis* (producción), y a controponer a ambas, como una unidad, respecto de la *theoria* (especulación). En efecto, para una parte muy importante del pensamiento actual, la *praxis* significa, tanto una acción social, revolucionaria, que cambie las estructuras sociales y al hombre mismo con ellas, como una producción, una trasformación de la naturaleza exterior con el fin de humanizarla o hacerla útil al hombre. Creo, sin embargo, que esos dos sentidos de la *praxis* deben ser cuidadosamente distinguidos.

Aristóteles los distinguió, como es bien sabido. Junto a la especulación *(theoria),* puso*,* por una parte, la acción *(praxis)* y, por otra, la producción *(poiesis).* Se trata de tres dimensiones de la actividad humana, que se entrecruzan y penetran, aunque sigan siendo distintas. La especulación no tiene más finalidad que el conocer, saber lo que las cosas son; la acción, por su lado, tiene como fin el perfeccionamiento moral del hombre, hacer al hombre bueno en absoluto; la producción, por último, tiene como fin transformar la naturaleza exterior, haciéndola más útil o más bella, y transformar también al propio hombre, perfeccionándolo en un deter-

* Publicado en *Atti del VI Congreso Internazionale de Teoria e Prassi (vol. I)*, Edizione Domenicane Italiane, Napoli 1979, pp. 273-278.

minado aspecto, haciéndolo bueno en esto o en aquello (por ejemplo, buen escultor o buen gramático).

Insistamos en la diferencia entre estas tres formas de actividad. La *acción* es un acto de la voluntad. No el acto de la *simple volición,* que se refiere a un bien cualquiera y que es espontáneo y necesario; ni el acto de la *intención,* que se refiere a un bien considerado como fin, y que también es necesario en la medida en que dicho bien tiene solamente razón de fin, es decir, fin último o fin sin más; ni tampoco el acto de la *fruición,* que consiste en el descanso y gozo de la voluntad en el fin, antes intentado y ahora poseído; la acción humana se refiere a los medios, es un acto de la voluntad que versa sobre aquello que se ordena al fin, y que no es necesario, sino libre. Pero tampoco se trata de la *elección,* que viene precedida de la deliberación y de la sentencia o juicio práctico acerca de lo que conviene elegir, y que viene seguida del imperio o mandato: «hay que hacer esto o aquello», que fija la elección o decisión tomada. Se trata, propiamente hablando, del *uso activo* de la voluntad, al que Aristóteles llamó *chresis* o *praxis.*

Ahora bien, ese uso activo, que es la verdadera *praxis* humana, puede presentarse de dos formas: como cumpliéndose enteramente en sí mismo (acto *elícito* de la voluntad), y como prolongándose en los actos de otras potencias humanas movidas por la voluntad (acto *imperado).* En el primer caso estamos en presencia del querer mismo, que no es otra cosa que el *amor* como *dilección* o en tanto que precedido de elección. Lo que en este caso el hombre quiere es simplemente *querer:* querer este o aquel objeto (esta cosa o aquella persona), pero sin hacer nada. En el segundo caso estamos en presencia de un *querer hacer,* en virtud del cual el querer mismo se prolonga en la actividad de otra potencia, por ejemplo, el entendimiento, cuando queremos entender, o la memoria, cuando queremos recordar, o la facultad locomotiva, cuando queremos andar. Todas estas operaciones son voluntarias, no esencialmente, como si fueran realizadas por la voluntad misma, sino por participación, porque las realizan otras facultades en cuanto movidas por la voluntad. Por eso, todas las operaciones humanas (no ciertamente las operaciones del hombre, pero que no son humanas, sino las propiamente humanas, es decir, las voluntarias y libres) se incluyen de alguna manera en la acción propiamente dicha, en la *praxis;* todas las operaciones humanas: también la especulación y la producción. Pero esta inclusión se refiere sólo al punto de vista de la ejecución o del ejercicio; en cambio, desde el punto de vista de la especificación las únicas verdaderas acciones son los actos de la voluntad, y más concretamente y

con mayor propiedad y plenitud los actos correspondientes al uso activo. En este otro plano se diferencia esencialmente la acción de la especulación y también de la producción.

La *especulación,* en efecto, no es en sí misma ningún querer, aunque pueda estar sometida al querer. Es esencialmente un conocer, un cierto poseer la forma de lo conocido, a saber, un poseer intencional u objetivo. Porque conocer no es otra cosa que esto: poseer la forma de otra cosa en cuanto es de otra cosa, o sea, sin hacerla propia, sino respetándola en su alteridad, que esto es poseer algo objetivamente o como objeto. La especulación, que se incoa en los actos de los sentidos externos e internos, se cumple propiamente en el entendimiento, y en la medida en que nos limitamos a conocer o contemplar. Por eso no es un acto de la voluntad, ni de las otras potencias apetitivas.

Conviene también advertir que, si bien toda especulación es un conocer, no todo conocer es una especulación. Además del conocimiento que tiene como única finalidad el saber, está el conocimiento que tiene como meta la acción y la producción. Porque ninguna de estas dos actividades es ciega. El conocimiento tiene que presidir la acción humana. Para querer y para querer hacer se necesita antes conocer lo que se quiere o lo que se quiere hacer. Y lo mismo hay que decir de la producción. Para producir algo con arreglo a un plan y no de forma meramente espontánea, es necesario antes conocer lo que se va a producir y cómo se va a producir. Ni la acción ni la producción en cuanto tales son conocimientos, pero reclaman un conocimiento previo, y así el conocimiento se ve en cierto modo atraído hacia la acción y la producción. De esta suerte se puede decir que el conocimiento activo (o integrado en la acción) no es acción por esencia, pero lo es por participación; y el conocimiento productivo (o integrado en la producción) no es producción por esencia, pero lo es por participación.

Y vengamos ya a la *producción* humana. Consiste ésta esencialmente en la realización de un artefacto, de algo producido industriosamente, ingeniosamente y de manera libre, tanto en la naturaleza exterior como en nosotros mismos. Queda, pues, excluida de la producción humana cualquier actividad nuestra que produzca un efecto de manera espontánea o natural: el efecto exterior de una caída, la asimilación de los alimentos, etc. Sabemos también que todo conocimiento propiamente dicho produce espontáneamente un efecto interior, la especie expresa, tanto *sensibile* (imagen), como *inteligibile* (verbo mental); y esto tampoco es producción humana. Pero sí lo será cuando la susodicha especie expresa sea producida

artificiosamente, con deliberación y libertad; por ejemplo, cuando se hilbana un poema o se construye un silogismo.

Por supuesto son claramente producción humana los efectos exteriores de nuestras potencias motoras cuando obran dirigidas por el entendimiento y movidas por la voluntad. Da esos efectos exteriores, unos son artefactos útiles; otros, artefactos bellos. La diferencia entre los mismos es la que sirve de fundamento a la distinción entre técnica y arte en sentido estricto; distinción que no es tan profunda como a veces se piensa, pues con frecuencia se mezclan y confunden las dos cosas. De hecho, las obras de arte (los artefactos bellos) requieren una técnica para su producción, y, por otra parte, las obras técnicas (los artefactos útiles) incorporan dosis, a veces grandes, de belleza.

Estos artefactos exteriores o son directamente producidos por nuestras potencias motoras (especialmente por las manos), o lo son con instrumentos externos, como las máquinas, que han sido a su vez producidas por nuestras potencias motoras, al menos en último término. Pero en última instancia hay que atribuirlos a nuestro entendimiento y a nuestra voluntad; al primero, como director de la obra, y a la segunda, como impulsora de la misma. Esto es lo que hace que dichos artefactos sean algo humano, y que sea humana la misma producción de ellos.

También pertenecen a la producción humana los artefactos internos, las obras producidas en nuestra intimidad por facultades como la imaginación y el entendimiento. Las operaciones de estas facultades son inmanentes, es decir, no pasan a una materia exterior, sino que permanecen en el propio sujeto que las ejecuta; pero, con todo, producen algo, un efecto interior, la llamada especie expresa, tanto sensible como inteligibile. Según decíamos antes, la especie expresa puede ser producida de una manera espontánea y no intencionada. En este caso no se trata de artefacto alguno, y, por consiguiente, no pertenece a la producción humana. Pero la especie expresa puede ser producida también artificialmente, con arreglo a un plan preconcebido, y con deliberación y libertad. Por ejemplo, cuando la imaginación compone imágenes nuevas con las imágenes espontáneas que conserva, y lo hace de una manera artificiosa y libre; o cuando el entendimiento enlaza, bien arbitrariamente, bien con arreglo a unas leyes, las nociones que espontáneamente ha formado, y esto también de una manera artificiosa y libre. Este tipo de producción interna constituye las llamadas «artes liberales» (y que se contraponen a las «artes mecánicas» o «serviles», que son las que producen artefactos externos). Y se llaman «libera-

les», porque están liberadas de la servidumbre de la materia, pues no necesitan de ninguna materia exterior para construir sus artefactos.

En esta producción de artefactos internos se mezclan muchas veces la especulación y la producción, aunque nunca se identifican. La especulacón echa a veces mano de la producción, concretamente de la produción en que consiste el arte Lógica, pues necesita de su ayuda para la investigación de la verdad; pero otras veces procede de manera espontánea con arreglo a la Lógica puramente natural. En todo caso es distinto el fin de la especulación y el fin del arte liberal: el fin de la especulación es alcanzar la verdad, saber lo que las cosas son, mientras que el fin del arte liberal (incluida la Lógica artificial) es la producción de unos artefactos internos. Se puede argüir que la Lógica artificial también tiene por fin la verdad y que por eso se le enumera entre las ciencias especulativas. La objeción se resuelve distinguiendo un fin immediato y un fin remoto. El fin inmediato del arte Lógica es la producción de artefactos lógicos correctos, es decir, perfectamente ajustados a las leyes lógicas puramente formales; pero el fin remoto de la misma es la investigación de la verdad, y es por esta finalidad ulterior por la que la Lógica, en este caso como ciencia, se asimila a la especulación.

Por lo demás, la producción ocupa un lugar intermedio entre la especulación y la acción, es decir, entre el conocer sin más y el querer. La especulación, en efecto, aunque está impulsada por la acción, es esencialmente conocimiento y conocimiento especulativo, que es el conocimiento propiamente dicho. La acción, por su parte, aunque está iluminada por el conocimiento práctico, que es conocimiento en sentido menos propio, es esencialmente querer. La producción, en fin, está por un lado iluminada por el conocimiento productivo, que no es ni especulativo ni práctico, y por otro lado está animada o impulsada por la acción; pero ella misma no es conocimiento ni es querer. Aclaremos esto un poco más.

En primer lugar hay que decir que la producción depende esencialmente del conocimiento, aunque ella misma no sea conocimiento. Ya vimos que la producción espontánea o natural, la que no está presidida por un conocimiento, no es producción humana, no es *poiesis.* Pero el conocimiento del que la producción depende immediata y esencialmente no es el conocimiento especulativo, ni el conocimiento práctico. No es el especulativo, porque no se trata de saber lo que una cosa es, sino de saber cómo se hace una cosa, un artefacto. Tampoco es el conocimiento práctico, porque no se trata de saber si hay que hacer una cosa o no hay que hacerla,

o si hay que hacer esto o hay que hacer aquello; se trata simplemente de saber cómo hay que hacer una cosa, un artefacto, en el supuesto caso de que se quiera hacer. O sea, no es un conocimiento que regula el uso o la ejecución de las operaciones humanas; no ilumina los actos voluntarios como tales, ni elícitos, ni imperados; ni el uso activo de la voluntad, ni el uso pasivo de las otras potencias movidas por la voluntad. Lo que el conocimiento productivo ilumina y regula es el modo como hay que producir un artefacto (interno o externo), si es que se quiere producir. Por eso este conocimiento no atiende a la perfección del sujeto que produce algo, sino solamente a la perfección del artefacto producido. La perfección del sujeto es procurada por el conocimiento moral, que es el conocimiento práctico; la perfección del artefacto producido o que se haya de producir es procurada por el conocimiento productivo.

Por otro lado la producción depende esencialmente de la acción, aunque ella misma no es querer alguno. La producción consiste propriamente en el ejercicio de aquellas facultades humanas que producen algo que no resulta naturalmente, dentro o fuera del sujeto. Se identifica, pues, con el uso pasivo de las potencias humanas que son manejadas o impulsadas por la voluntad, en tanto que esas potencias producen algún artefacto. Por eso, la producción no es querer, no es acción, no es acto elícito de la voluntad, no es uso activo; por el contrario, es hacer, es acto imperado de la voluntad, pero ejecutado por alguna otra potencia distinta de ella, es uso pasivo. La producción es voluntaria por participación, pero no por esencia.

Aunque la producción no puede darse sin la acción, ya que es el uso pasivo de una potencia, correspondiente al uso activo de la voluntad, sin embargo, la producción en sí misma es indiferente a la acción. Sucede aquí algo parecido a lo que ocurre con la especulación. Tampoco ésta puede darse sin la acción, pero en sí misma es ajena a la acción. Sin embargo, la producción está más próxima a la acción, porque entraña esencialmente un ingrediente de libertad, una determinación última del objeto, del artefacto, que no está rigurosamente establecida ni en las leyes de la naturaleza ni en las reglas del arte. Por ejemplo, un cuadro que represente un paisaje puede hacerse de muchas maneras sin faltar a las normas de la Pintura, y un poema y un silogismo pueden también hacerse de muchos modos sin contravenir las reglas de la Poética o de la Lógica. La determinación última de cada artefacto queda siempre al arbitrio de quien lo hace, cosa que no ocurre en los objetos de la especulación. Pero esta libertad, que interviene en la producción, es, por así decirlo, objetiva y no subjetiva. Se refiere a la última modalidad de ser producido un artefacto, pero no al hecho mismo

de producirlo o no producirlo, o de producir éste o producir aquél. Esta otra libertad subjetiva es la propia de la acción. La producción es ajena a ella, aunque tenga la suya, que es la libertad o la indeterminación objetivas.

En resumen: que, si bien la especulación *(theoria)* se distingue claramente de la acción *(praxis)* y de la producción *(poiesis),* cosa ésta que todo el mundo admite, también deben distinguirse entre sí estos dos últimos modos de actividad humana, cosa que para algunos no está clara. La *praxis* no se identifica en modo alguno con la *poiesis*, sino que se distingue esencialmente de ella; la una, en efecto, procura la perfección moral del hombre, mientras que la otra sólo procura la perfección de los artefactos realizados por ella. Lo que complica las cosas es que el conocimiento, que propiamente pertenece a la especulación *(theoria),* se extiende y mezcla en la acción *(praxis)* y en la producción *(poiesis).* Pero estos otros conocimientos (activo o productivo), ya no son especulación, sino, en un caso, el momento cognoscitivo de la *praxis* integrado en ella, y en el otro, el momento cognoscitivo de la *poiesis,* también integrado en ella. Y además se dan las relaciones mutuas entre la *praxis* y la *poiesis,* que hemos señalado.

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD HUMANA*

Tres son los sentidos fundamentales en que puede ser tomada la palabra "libertad" dentro de los límites de lo humano: libertad *metafísica* o trascendental", que es en último término la radical y omnímoda apertura de nuestro ser; "libertad *física* o psicológica", que consiste en el llamado "libre albedrío", y "libertad *moral* o liberación", que es la meta a la que tienden las dos libertades antes citadas y que se logra con un uso ordenado de la "libertad psicológica". Vamos a examinar aquí con algún detalle estos tres sentidos de la libertad y sus mutuas implicaciones.

1. *La libertad metafísica*

Ha sido la antropología filosófica contemporánea, recogiendo en esto algunas ideas que ya se encontraban en las concepciones clásicas del hombre, la que ha subrayado con especial énfasis el carácter de abierto y de trascendentalmente abierto, que es propio del hombre entre los demás seres que pueblan la tierra.

* Publicado en *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, *(vol. III)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F. 1981, pp. 243-257.

La conducta del animal está, mucho más que la del hombre, ligada a las necesidades imperiosas de la alimentación (o permanencia de cada individuo) y la reproducción (o permanencia de la propia especie). En esas dos líneas de su actividad los animales ni pueden dejar de obrar, ni pueden obrar de manera distinta a como lo hacen. Y es que su vida y su conducta están regidas por la fuerza de los instintos; instintos que en el animal son seguros, infalibles y rigurosamente determinados.

No ocurre lo mismo en el hombre. Aunque el hombre no carezca por completo de instintos, lo cierto es que no son en él resortes seguros para la satisfacción de sus necesidades vitales, ni siquiera de las más imperiosas. La fuerza de los instintos y de las inclinaciones naturales es en el hombre algo indeterminado y necesitado de concreción. Y es la razón, y su consecuencia necesaria, la libertad, las que concretan esos instintos y esas inclinaciones naturales.

Reparando en esto, han insistido los filósofos contemporáneos en la universal apertura o absoluta indeterminación del ser humano, y esta insistencia ha llevado a algunos de esos filósofos a negar que el hombre consista en una naturaleza determinada. Porque la naturaleza es algo determinado y fijo, que lleva a una conducta o a unas operaciones también fijas y determinadas. Así las piedras, las plantas y los animales no humanos consisten en algunas naturalezas ciertas y determinadas, que obran según unos tipos de conducta también determinados y ciertos. Pero si la conducta y el modo de obrar de los hombres es en gran medida incierto y variable ¿cómo seguir hablando de una naturaleza humana?

La negación de la naturaleza humana se ve ya apuntada en algunos textos de K. Marx, por muy paradójico que parezca. Marx, en efecto, para trazar la diferencia entre el hombre y el bruto recurre a concebir al hombre como un "ser genérico" o un "ser universal". Consideremos esos textos:

«El bruto es, de una manera inmediata, uno y lo mismo que su actividad vital. No se distingue de ella. La es. El hombre hace objeto de su querer y de su conciencia a su actividad vital propia. Tiene actividad vital consciente. No hay determinación con la que de un modo inmediato coincida. La actividad vital consciente distingue por sí sola al hombre de la actividad vital del bruto. Justo y sólo por ello, el hombre es un ser genérico. O bien: sólo porque es un ser genérico es justamente por lo que es un ser

consciente, vale decir, un ser al que su propia vida le es objeto. Únicamente por ello su actividad es libre actividad»[1].

Y un poco antes:

«El hombre es un ser genérico no sólo porque práctica y teóricamente hace su objeto al género, tanto al suyo como al de las demás cosas, sino también –y esto es únicamente otra manera de decir lo anterior– porque se las ha consigo mismo a título de género actual y viviente, ya que entra en relación consigo mismo en calidad de ser universal, y, por tanto, libre»[2].

Lo que K. Marx llama aquí "ser genérico" otros lo denominarán con más precisión "ser trascendental", ya que la universalidad del hombre es la máxima: es capaz de tomar por objeto no sólo a su propio género, sino a todos los géneros de las demás cosas. Por eso no es extraño que algunos otros filósofos posteriores, que no se profesan materialistas como K. Marx, hayan sacado consecuencias más avanzadas en orden a la concepción del hombre como ser absolutamente abierto, negando pura y simplemente que el hombre consiste en alguna naturaleza determinada. Mas bien habría que decir que el hombre es mera libertad.

Así el filósofo español J. Ortega y Gasset escribe: "Para hablar, pues, del ser hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha. El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera"[3].

En esta misma línea van los argumentos de los filósofos existencialistas. Martín Heidegger describe al hombre como *Dasein*, es decir, como el "ahí del ser", como el lugar o la casa del ser. Por eso el hombre tiene una apertura tan amplia como el ser, y por eso la única posible esencia del hombre es la libertad (entendida como libertad trascendental, o sea, como apertura irrestricta del ser humano); una libertad que consiste en dejar ser al ente, en permitir que los entes se muestren en su ser; que es lo mismo que la verdad como *aletheia*, como descubrimiento. Por eso escribe

1. K. MARX-F. ENGELS WERKE: *Öknomisch-philosophiche Manuskripte*, pág. 516. Citado por A. Millán Puelles en *Economía y Libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974, pp. 175-176)

2. *Op. cit.,* p. 515, en A. Millán, *Economía y Libertad*, p. 176.

3. *Historia como Sistema*, 6ª ed. de las *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, t. VI, p. 35)

Heidegger que "la esencia de la verdad es la libertad"[4]; y añade: "La libertad se descubre como el dejar ser al ente (...). La libertad, antes que todo, es el compromiso con el desvelamiento del ente como tal (...). La libertad entendida como el dejar ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente"[5]. Dicho de otra manera: la esencia del hombre es no tener esencia alguna; el hombre es un ser, un existente, cuya única esencia consiste en existir, en estar totalmente abierto y ofrecido a la llamada del ser sin más: una pura apertura o pura libertad.

Por su parte Jean Paul Sartre no tiene inconveniente en identificar al hombre con la nada. Establece una oposición irreductible entre el "ser en sí", que es cualquier objeto, cualquier ser real o ideal dado en la conciencia, y el "ser para sí", que es el polo subjetivo, la conciencia misma a la que cualquier objeto es dado. Pues bien, la contraposición entre el "en sí" y el "para sí" es literalmente la contraposición entre el ser y la nada. Por ejemplo, escribe: «El para-sí, no agrega nada al en-sí, excepto el hecho mismo de que *haya* en-sí (...). No hay nada fuera de lo que veo o de lo que podría ver (...). De este ser (el en-sí) que me embiste por todas partes y del que *nada* me separa, estoy separado precisamente por la *nada* (...). Hay ser porque hay negación del ser (...). Esta mesa que está ahí es ser y *nada* más; esa roca, ese árbol, aquel paisaje, ser y si no, *nada*»[6]. En una palabra, para Sartre: «el conocimiento es el mundo (...). El mundo y fuera de esto, *nada* (...). Esta *nada* es la realidad humana en sí misma»[7].

Hasta estos extremos lleva el existencialismo la negación de toda esencia humana. Pero ¿es preciso llegar a tanto? Lo que aquí se ventila es la presunta incompatibilidad entre la determinación o delimitación de toda naturaleza y el carácter de abierto, de trascendentalmente abierto, propio del hombre. Pero esto a lo que nos lleva es a distinguir radicalmente entre la naturaleza corpórea –la cosa en el sentido estricto de esta palabra– y la naturaleza espiritual –la persona–. Ciertamente que el hombre no es una mera cosa, aunque también participa de la condición de cosa, porque es esencialmente corpóreo. El hombre es persona, es una sustancia individual de naturaleza racional, es espíritu, aunque encarnado o cosificado en parte. La cosa o la sustancia corpórea tienen una naturaleza restringida, coartada, cerrada. En cambio, la persona o la sustancia espiritual, tiene una natura-

4. *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1954, p. 12
5. *Ibidem*, pp. 13-16.
6. *L'être et le néant,* Paris 1953, pág. 121.
7. *Ibidem,* p. 230.

leza amplia, suelta, abierta. Ya Aristóteles afirmaba que «el alma (es decir, lo que hay de espiritual en el hombre) es en cierto modo todas las cosas»[8], y Tomás de Aquino, basándose en ese dicho aristotélico, escribe que «la naturaleza del ser que no conoce (de la mera cosa) es más limitada y angosta, y en cambio la del ser que conoce (especialmente la de la persona) es más amplia y vasta»[9].

Por lo demás, es claro que estar abierto a todo no significa lo mismo que estar privado de todo. Por el contrario, cuando se está de hecho abierto a todo, se es de alguna manera todo; y no nada. Por eso no dijo Aristóteles que el alma (el espíritu humano) está en cierto modo privada de todas las cosas, sino que afirmó que el alma es en cierto modo todas las cosas. Si se conoce todo, se es cognoscitivamente todo; si se ama todo, se es volitivamente todo. La nada, la ausencia o la falta sólo se dan cuando no se conoce en acto, sino que simplemente se puede conocer, o no se quiere en acto, sino que simplemente se puede querer. Por lo que hace al conocimiento Santo Tomás lo dice claramente, siguiendo a Aristóteles: «lo sensible en acto es lo mismo que el sentido en acto, y lo inteligible en acto es lo mismo que el intelecto en acto (...). Y por tanto si el sentido o el intelecto son algo distinto de lo sensible o de lo inteligible, será porque uno y otro están en potencia»[10].

Ahora bien, el hombre (al menos, el adulto) nunca se encuentra privado de todo conocimiento (actual o habitual) ni de toda volición (actual y habitual). Por consiguiente, ni siquiera desde este punto de vista puede decirse que el hombre sea una pura nada; es siempre algo (actual o habitualmente), y además lo es todo potencialmente. Repitámoslo una vez más: una naturaleza abierta no es una naturaleza vacía, no es una nada; es, por el contrario, una naturaleza más llena o más plena.

Pero con esto no está dicho todo. Porque uno es el orden del ser real y otro el orden del ser intencional (cognoscitivo o volitivo). Supongamos que el hombre, en algún momento de su vida, no conociera nada o no quisiera nada (ni actual ni habitualmente); esto sólo querría decir que sería en ese momento nada en el orden intencional, pero no que fuera también nada en el orden real. En este orden real, el hombre es siempre algo concreto y determinado: no sólo tiene una naturaleza distinta de los otros seres reales: las bestias, las plantas, las piedras, sino que además tiene un ser in-

8. *De Anima, III,* 8; Bk. 431 b 21.

9. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1.

10. S. *Th.,* q. 14, a. 2.

dividual, irreductible a cualquier otro, incluso al de los demás de su misma especie. Lo que sucede es que, teniendo un ser singular, tiene la extraña propiedad de abrirse a todos los seres sin excepción: puede conocer toda verdad y querer todo bien, y además, de hecho, siempre está conociendo algo y queriendo algo (de manera actual o de manera habitual). Esta es una extraña prerrogativa, pero indudable. Por lo demás, tenemos ejemplos de ella en otras realidades que no son precisamente el hombre.

Supongamos una estatua simbólica; por ejemplo, la estatua del pensador de Rodin. Se trata de una realidad singular, concreta, con caracteres muy determinados de tamaño, figura, materia de que está hecha, etc., etc., y sin embargo dicha estatua representa o simboliza (esto es, se abre) a todos los pensadores. El artista ha sabido grabar allí unos rasgos de concentración y ensimismamiento que cuadran muy bien con todos los pensadores. Siendo como es una realidad singularísima tiene una amplitud universal, se abre a muchos. Y lo mismo sucede con la mayor parte de las palabras del lenguaje humano. Se trata de palabras concretas, unas determinadas emisiones de la voz de un determinado individuo, o unas determinadas grafías realizadas en un momento y en un lugar determinados por una persona también singular. Y sin embargo tienen una resonancia o una referencia universal. Esta palabra concreta que yo pronuncio (o escribo) aquí y ahora: "árbol", representa a todos los árboles, se extiende o se abre a todos ellos. La experiencia nos muestra en estos y otros ejemplos parecidos que es perfectamente posible (puesto que es real) que una cosa determinada, con determinación no sólo específica, sino incluso numérica o individual, se abra a una pluralidad de otras cosas que rebasan su singularidad y sus caracteres específicos (porque una palabra no sólo rebasa la singularidad de esta palabra, sino también la naturaleza específica de palabra).

Se dirá que estamos en la dimensión de los signos y de los símbolos, los cuales no se constituyen como tales sino por relación al hombre. O sea que es el hombre el que descubre esa universalidad encerrada en la singularidad o el que la introduce allí. Es lo que Nicolai Hartmann ha llamado "el espíritu objetivado". Las cosas –las meras cosas– no tienen más que singularidad, pero el hombre es capaz de proyectar en ellas su propio espíritu, que es universal, y hacerlas de alguna manera universales. De suerte que sólo por relación al hombre, una cosa, que es singular, puede tener o manifestar una apertura universal.

Pero esto es lo que nos confirma que el hombre no es una mera cosa. Aquí está la piedra de escándalo donde se estrellan todos los materialismos y positivismos. Estos, en efecto, resultan totalmente insuficientes a la hora de explicar al hombre. Por ejemplo, después de haber examinado minuciosamente un cuadro de Velázquez, y de haber determinado exactamente el tamaño del lienzo, el número y calidad de los hilos de qué está tejido, los pigmentos de distintos colores que se hallan distribuidos en ese lienzo, y otras cosas por el estilo, todavía queda por determinar –lo más importante del cuadro (que no se ve con los ojos de la cara, ni se toca con las manos, ni se puede medir matemáticamente), a saber, su belleza, su arte, el espíritu que el propio Velázquez puso en él. Se habrá examinado todo lo que pertenece a la materia del cuadro, pero nada que concierna a la forma del cuadro como tal. Y de manera semejante, después de haber examinado a un hombre en todo lo que tiene de corpóreo: sus huesos, sus músculos, sus nervios, sus órganos, sus células todas una por una, e incluso el funcionamiento de todo esto y las leyes fisiológicas que lo rigen, todavía quedará por descubrir lo más importante, lo que hace que el hombre sea hombre o persona: su alma o su espíritu. Espíritu éste que, siendo también singular (el tuyo, el mío o el de cualquier otro), está sin embargo abierto a los espíritus de los otros hombres y a todas las cosas del mundo, y al ser, la verdad y el bien sin restricción. Nada de esto puede ser explicado por el materialismo o el positivismo. Pero el que estos sistemas no puedan explicarlo no quiere decir que no sea real e innegable. Aquí, como en tantos otros casos, la realidad vence a los filósofos y los supera.

2. *La libertad psicológica*

Sobre la base de esa libertad metafísica o trascendental, que consiste en la apertura irrestricta del ser humano, se levanta en nosotros la libertad física o psicológica, es decir, la capacidad que tenemos de elegir entre querer o no querer, o entre querer esto o querer aquello. A esta libertad se le llama también “libre albedrío”, porque depende del libre juicio que cada hombre formula acerca de lo que haya de hacer aquí y ahora. Tratemos de penetrar un poco en esta extraña prerrogativa que tiene todo hombre dotado del uso de su razón.

Comencemos por decir que la libertad psicológica es una propiedad de la voluntad humana, y por ello, para entenderla correctamente, nos es preciso partir de la naturaleza de dicha voluntad, ya que las propiedades encuentran su razón de ser en las naturalezas de las que dimanan. Pero este mismo planteamiento ¿no entraña ya la aceptación de un presupuesto incompatible con la misma libertad psicológica? Recordemos que la filosofía contemporánea se ha complacido en resaltar una oposición irreductible entre la naturaleza y la libertad. La naturaleza –se dice– no puede ser libre, ni la libertad, natural. Toda naturaleza tiene una estructura fija y determinada; luego también tendrá una operación determinada y fija; luego no podrá ser libre en su operación. ¿Cómo, pues, pretendemos deducir la libertad, de la naturaleza de la voluntad humana?

La dificultad que nos ocurre no pasó inadvertida a la sagacidad de Santo Tomás, y a pesar de todo no vaciló en afirmar resueltamente: "la misma voluntad es cierta naturaleza, porque todo lo que existe debe decirse cierta naturaleza"[11]. Y es que la voluntad puede ser considerada como naturaleza, y reduplicativamente como voluntad. Considerada como naturaleza no hay libertad en la voluntad, sino que está necesariamente inclinada al bien en general, que es su objeto formal. Pero considerada precisamente como voluntad es enteramente libre respecto a los bienes particulares todos. Así es como la libertad se encierra en la naturaleza o se arraiga en ella.

De lo dicho es más fácil colegir cómo debe entenderse la libertad de nuestra voluntad. Por de pronto, nuestra voluntad se halla exenta de coacción externa o de violencia. Lo violento se opone a lo natural; pero ya hemos visto que la voluntad es una naturaleza. Así, pues, el movimiento que procede interiormente de la voluntad no puede ser violento, y, en este sentido, un movimiento voluntario y forzado es una contradicción pura y simple. Pero tampoco puede ocurrir que la voluntad sea violentada por alguna fuerza exterior. El ser espiritual es de suyo impasible y la voluntad es una potencia del ser espiritual. Nada ni nadie, actuando por coacción externa, puede forzar a un hombre a que quiera lo que él no quiere querer, o a que no quiera lo que quiere querer.

Pero esta ausencia de coacción, aunque es condición necesaria de la libertad, no es suficiente. La libertad no es sólo ausencia de coacción, sino

11. *De Veritate,* q. 22, a. 5.

también ausencia de necesidad natural o interna determinación; pero veamos cómo debe entenderse esto.

Dos cosas se requieren para la libertad: la indeterminación de los actos de la voluntad y el dominio actual sobre los mismos. La indeterminación de los actos de la voluntad puede a su vez considerarse en dos aspectos: en cuanto a los actos mismos y en cuanto al objeto de ellos. Por su parte, el dominio actual de los actos se da cuando la voluntad tiene en su poder aquello mismo por lo que se determina a obrar, es decir, el último juicio práctico del entendimiento.

Nótese cuidadosamente que la perfección propia de la libertad no consiste en la indeterminación de la voluntad, sino en el dominio sobre los actos. La indeterminación, al menos objetiva, es condición necesaria, pero no suficiente de la libertad. Más todavía, la indeterminación subjetiva es una índice de imperfección y potencialidad, y por ello sólo es propia de la libertad creada.

Examinemos ahora brevemente aquella doble indeterminación de la voluntad. La voluntad humana está indeterminada respecto a todos sus actos. Se trata, en efecto, de una facultad operativa que de suyo está privada de todo acto. Por ello, no sólo carece de toda exigencia o necesidad natural de poner éste o aquél determinado acto, sino incluso de poner algún acto. La voluntad puede querer o no querer, y si no quiere no por eso se destruye su naturaleza, que no consiste en querer actualmente, sino en poder querer. A la misma conclusión se llega considerando el objeto formal de la voluntad. Como ya se ha dicho, éste es el bien en general. Pero todos los actos que la voluntad humana puede ejecutar son bienes particulares, e incluso la no ejecución de un determinado acto puede tener en algún caso razón de bien particular. Luego ninguna volición concreta puede convenir por naturaleza a la voluntad humana. Luego ésta se halla subjetivamente indeterminada respecto a todas las voliciones.

La voluntad humana está asimismo indeterminada respecto a aquellos objetos que tienen razón de bien particular. Ya vimos que la voluntad puede ser considerada como naturaleza y como voluntad. Considerada como naturaleza, está rigurosamente determinada por su objeto formal, a saber, el bien en común. Pero considerada precisamente como voluntad, ningún bien particular puede determinarla rigurosamente. Sería, en efecto, contradictorio, o carecería de razón de ser un acto voluntario determinado necesariamente por un bien particular. Así como una resistencia de cien no podría ser vencida por una fuerza de uno, así la amplitud casi infinita de la

voluntad no puede ser agotada por el ámbito reducidísimo de un bien particular. Cierto que, como las acciones están colocadas en el plano de lo singular, no puede haber elección alguna que no esté plenamente especificada por un motivo concreto; pero si éste da perfecta razón de la especificidad de tal acto, no puede explicar en absoluto su mismo ejercicio, del que la voluntad es única causa. Y tan es esto así, que ni siquiera el motivo absolutamente más poderoso –la misma felicidad absoluta es capaz de determinar con todo rigor el ejercicio del acto de quererla; pues si bien es imposible dejar de querer la felicidad si se piensa en ella, es, sin embargo, posible no querer pensar en la felicidad.

Pasemos ahora a considerar el actual dominio que la voluntad tiene de sus actos, en el que, como se ha dicho, consiste propiamente la libertad. Ese dominio no es posible sino porque la voluntad es dueña de aquello mismo por lo que se determina a obrar, a saber, el último juicio práctico del entendimiento. Mas para la intelección de este aserto preciso es que consideremos con algún detalle el proceso del acto humano libre.

El primer impulso del acto voluntario es la intención del fin. En ella intervienen el entendimiento y la voluntad, actuando de diversa manera. El primero presentando el fin como asequible por tales y tales medios; la segunda tendiendo a ese fin con una impulsión indivisible que engloba también la aceptación de los medios. Así, la intención es formalmente un acto de la voluntad, pero en orden al entendimiento. Ahora bien, el acto voluntario adquiere mucha mayor complejidad cuando se desciende desde la intención del fin a la elección de los medios.

El paso del fin a los medios es comparable al tránsito del universal a los particulares, pues así como el universal es necesario y los particulares son contingentes, así también el fin es fijo e inmóvil, mientras que los medios son variables e indeterminados. Por ello, el conocimiento de los medios concretos que hay que elegir en cada caso está normalmente envuelto en la duda. Y es para eliminar esa duda para lo que echamos mano de la conveniente ponderación de los pros y los contras, que se llama deliberación. Conviene dejar bien claro que el objeto de la deliberación nunca es el fin como tal, sino los medios. Si en algún caso llevamos la deliberación sobre el mismo fin, éste ya no es tomado como fin, sino como medio en orden a otro fin ulterior. Pues bien, así como toda deliberación tiene que estar limitada *a parte ante,* por la intención del fin, también lo debe estar *a parte post,* por el juicio o juicios de la razón práctica que nos señalan lo que debemos hacer aquí y ahora.

Tras la deliberación y rimando con ella viene el consentimiento de la voluntad, por el cual ésta se adhiere a los resultados de la deliberación. Pero es el caso que el consentimiento puede versar sobre varios juicios prácticos diferentes, aceptándolos por lo que hay de bueno en cada una de las acciones que proponen, y es claro que una deliberación no puede concluir definitivamente así. Se precisa, en último término, que la voluntad elija uno de tales juicios prácticos con preferencia a los otros. Sólo en el caso de que la deliberación propusiera un sólo juicio práctico, la elección se confundiría con el consentimiento. ¿En qué consiste, pues, la elección? Es un acto mixto en el que intervienen el entendimiento y la voluntad. El entendimiento desde luego es necesario para la deliberación y para la formulación de los juicios prácticos; pero la voluntad es no menos necesaria para que uno de los juicios prácticos sea efectivamente aceptado y se convierta en último.

El entendimiento aporta la materia de la elección: los juicios prácticos; pero la voluntad aporta la forma de la misma. Por eso, atendiendo a la esencia misma del acto, la elección pertenece a la voluntad.

Nótese bien que esta intervención de la voluntad en que la elección consiste no violenta la ordenación del entendimiento a la verdad, no deforma o falsea el juicio intelectual. Cuando la voluntad elige, no corta violentamente el proceso de la deliberación ni se entromete en el campo de la verdad, que es privativo del entendimiento. Aquí la voluntad sólo interviene a título objetivo, esto es, modificando las circunstancias concretas que el entendimiento debe sopesar, entre las cuales se encuentran sobre todo las propias disposiciones subjetivas. Y de aquí que sea tan importante la rectitud de la voluntad para que el juicio práctico sea asimismo recto. Pero, en todo caso, la elección de la voluntad supone un movimiento absolutamente original, colocado de lleno en el orden del ejercicio, y que no es reducible a la especificación en cuanto tal. Por ello siempre queda aquí, en el mismo acto concreto de la decisión libre, un reducto inexplicable. Aquí nos topamos con el misterio. Mas, si bien se mira, con razón queda siempre en el acto de la elección un fondo inaccesible a nuestra penetración intelectual. Tratándose como se trata de un acto contingente y colocado en el plano existencia, no puede ser reducido a la necesidad esencial, que es el objeto de nuestra inteligencia. Pretender esa reducción sería identificar el orden del ejercicio con el orden de la especificación, la existencia con la esencia, lo contingente con lo necesario. Y esto no es posible.

Y llegamos con esto a la última cuestión de que vamos a tratar en este apartado: la raíz de la libertad. Examinémosla brevemente. Como ya hemos dicho, la libertad exige dos cosas: la indeterminación, al menos objetiva, de la voluntad, y el actual dominio de ésta sobre sus actos. Lo primero es condición indispensable para lo segundo, pero no suficiente. Pues bien, ambas cosas pertenecen a la voluntad por su relación con el entendimiento.

Si la voluntad está indeterminada objetivamente, si puede sustraerse a la fijeza de la naturaleza, es porque, al derivar de la razón, está colocada como ella en el plano del ser intencional, que es más amplio y abierto que el ser natural. La amplitud del ser intencional, del que el hombre participa, la echamos ya de ver en su conocimiento y apetito sensibles, y redunda incluso en su propio cuerpo, que en lugar de ciertos instrumentos determinados, ha sido dotado de manos con las que puede manejar los más variados instrumentos; pero se revela sobre todo en el conocimiento intelectual, abierto a la totalidad del ser, y en la voluntad, estrechamente ligada a ese conocimiento. Pero hay más. Lo propio del ser entendido en cuanto tal, es prescindir de la singularidad numérica y de la existencia concreta. Y por ello ni reclama de suyo el existir ni el existir de éste o de aquel modo concreto. Así, pues, ésta es la raíz de la indeterminación objetiva de la voluntad: el conocimiento intelectual del que deriva y que abstrae de la singularidad y de la existencia.

Veamos ahora cuál es la raíz del dominio que la voluntad tiene sobre sus actos. Si la voluntad sigue al entendimiento y, más en concreto, al último juicio práctico de éste, para que la voluntad domine su acto es preciso que sea dueña del juicio por el que se rige; pero siguiendo el paralelismo del entendimiento y la voluntad, no podría ésta dominar el juicio por el que se determina si el entendimiento mismo no lo dominara también, si la razón no fuera dueña de sus propios juicios. Santo Tomás escribe a este respecto: «El hombre, por virtud de la razón que juzga lo que ha de hacerse, puede juzgar de su propio juicio, en cuanto conoce la razón del fin y de los medios y la relación y orden de éstos a aquél, y así no sólo es causa de sus propias acciones, sino también de su propio juicio, y por eso tiene libre arbitrio, como si se dijera libre juicio acerca de lo que ha de hacer o no»[12]. Así, pues, la raíz del dominio que la voluntad tiene de sus actos se encuentra en el poder reflexivo de la razón, por el que ésta es dueña de sus propios juicios.

12. *De Veritate*, q. 24, a. 1.

3. *La libertad moral*

Los dos tipos de libertad humana hasta ahora estudiados, es decir, la metafísica y la psicológica, tienen de común el pertenecer al orden fáctico del ser humano. El hombre tiene de suyo, por el mero hecho de ser hombre, una apertura trascendental –una libertad metafísica–, y una capacidad de elegir –una libertad psicológica. Son dones con los que se encuentra y que no se deben a su iniciativa ni a su esfuerzo. En cambio, la libertad moral, de la que vamos a hablar ahora, es algo que pertenece al deber ser del hombre, pero que el hombre de suyo no tiene; es una meta que debe alcanzar, una conquista que debe conseguir.

La cuestión de la libertad moral surge cuando alguien se pregunta si puede ser más libre de lo que en realidad ya es por exigencias de su propio ser. ¿Puede aumentar la libertad humana? Y si es posible ese aumento ¿cómo hay que entenderlo? ¿Y qué hay que hacer para alcanzar esa mayor libertad?

El hombre es un ser limitado. Esta afirmación es evidente. Pero también es verdad que el hombre, en algún aspecto, es ilimitado o infinito. Se da aquí una situación paradójica. El hombre tiene una apertura irrestricta en el orden del ser intencional (cognoscitivo y volitivo). No tiene límites en cuanto a sus posibilidades de conocimiento: puede en principio conocerlo todo, ni en cuanto a sus posibilidades de volición: puede en principio quererlo todo. Pero, en cambio, el hombre es limitado, y muy limitado, en el plano del ser real: es una parte insignificante del universo, y además su conocimiento siempre es muy restringido, y su efectivo poder queda muy lejos de su querer.

Uno de los índices más claros de la limitación humana está precisamente en ese hiato o distancia insalvable entre nuestro querer y nuestro poder; entre nuestras aspiraciones y nuestras posibilidades efectivas. El querer humano, mucho más que el conocer del hombre, no tiene límites fácticos; pero en cambio, el hacer humano está muy limitado.

Es por esto que el hombre se siente finito, estrecho, angosto, pues tiene a la vez conciencia de un querer ilimitado, de unas aspiraciones inf.-nitas, y de un conocer, y sobre todo de un hacer muy limitados, de unas posibilidades efectivas de conocer y de hacer muy restringidas. Por eso el hombre tiende de un modo natural a ensanchar las fronteras de su conocer y de su hacer, empujado por su querer. Y todo ensanchamiento de esas

fronteras se le presenta como un saltar por encima del cerco de impotencia en el que está encerrado, como un liberarse del estrecho recinto que lo angustia. He aquí lo que constituye entonces esencialmente la liberación humana, la libertad moral, de la que nos ocupamos ahora: una liberación y una libertad que se presentan como meta a alcanzar, pero que puede no alcanzarse si no se pone el esfuerzo necesario.

El hombre puede aspirar a dos tipos de bienes: unos materiales, que están ordenados de suyo a una posesión y a un consumo privados, como el alimento, el vestido, la habitación, etc.; otros bienes son espirituales y están ordenados de suyo a una posesión y a un disfrute en común, es decir, que son por naturaleza bienes comunes, como la ciencia, la verdad, la convivencia armónica entre personas, etc. Es claro que el hombre se libera más o ensancha más las fronteras de su ser cuando logra bienes espirituales y comunes, que cuando consigue bienes materiales y privados. No siempre los bienes materiales son incompatibles con los espirituales. Tampoco el hombre puede renunciar sin más a todos los bienes materiales. Pero ocurre con frecuencia que una búsqueda inmoderada de bienes materiales puede impedir la búsqueda y la posesión de los bienes espirituales. Cuando el hombre se afana excesivamente por conseguir y poseer bienes materiales, viene a hacerse esclavo de estos bienes, poniendo así obstáculos a su auténtica liberación.

Por todo ello se puede concluir que la liberad moral supone dos cosas: el triunfo sobre el egoísmo y la apertura al bien común. El triunfo sobre el egoísmo se logra por la moderación en la búsqueda y disfrute de los bienes materiales, mientras que la apertura al bien común se alcanza por el cultivo de las virtudes humanas, tanto intelectuales como morales, pero sobre todo de éstas últimas.

En realidad, la única manera que tiene el hombre de alcanzar en esta vida su perfección o plenitud consiste en la adquisición y sucesivo afianzamiento de las virtudes humanas. De aquí que Tomás de Aquino, al señalar el fin de la educación o de la formación de la persona humana, diga que se trata de «conducir y promover la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud»[13].

La virtud en general hay que concebirla como una fuerza, como una energía de índole espiritual, sobreañadida a las energías naturales. Y el hombre es capaz de adquirir y desarrollar esas energías espirituales, en que

13. *S. Th.*, Supp. q. 41, a. 1.

consisten las virtudes, en dos líneas o dimensiones: el conocimiento y la volición. Veámoslas separadamente.

El conocimiento humano puede ser potenciado por estas tres virtudes fundamentales: la ciencia, la técnica y la prudencia. Por la ciencia el hombre se abre al saber especulativo y amplía las fronteras del mismo; puede conocer y conoce a las cosas del mundo, a sí mismo, a las otras personas y a Dios, origen y fin supremos de todas las cosas y personas creadas. Por la *técnica* el hombre aprende a dominar la Naturaleza y a trasformarla en provecho propio, haciendo al mundo que nos rodea más habitable y más humano. Finalmente por la *prudencia* el hombre aprende a comportarse como hombre, es decir, como ser racional y libre; conoce que es lo que debe hacer en cada caso, cómo debe obrar desde el punto de vista moral. La prudencia es virtud *intelectual* por su sujeto, pues arraiga en el entendimiento, pero es virtud moral por su objeto, por los asuntos sobre los que versa, que son el comportamiento humano mismo en cuanto calificable de bueno o malo moralmente.

Por su parte, el querer humano puede ser potenciado y ordenado por otras tres virtudes fundamentales: la justicia, la fortaleza y la templanza. Por la *justicia* el hombre se abre al amor de las otras personas y en consecuencia se abre al bien común. El hombre busca por naturaleza su propio bien o su propio provecho, y en esto coincide con todos los demás seres; pero además, por la virtud de la justicia, se inclina a buscar el bien de las otras personas humanas y también el bien de Dios o de la persona divina (dado que la religión es una parte de la virtud de la justicia). Y al abrirse al bien de las demás personas, el hombre se abre asimismo al bien común, tanto inmanente como trascendente. Al bien común inmanente cuando busca el bien de la comunidad civil, la convivencia armónica y ordenada de los miembros de la sociedad. Y al bien común trascendente cuando busca a Dios, y le ama y obedece y le rinde el culto que le es debido. La justicia así es la virtud fundamental de la liberación humana, la que endereza al hombre y lo abre eficazmente al bien común.

Pero la virtud de la justicia necesita ser completada y reforzada por otras dos virtudes morales, que son la fortaleza y la templanza. Por la *fortaleza,* en efecto, el hombre se afirma en su amor al bien común a pesar de los obstáculos que puedan presentarse, aunque sean los mayores, aunque se trata de arrostrar la misma muerte. Es en ese trance de la muerte donde el hombre puede demostrar, más que en ningún otro, su amor por las otras personas humanas y por Dios, porque «nadie tiene amor más grande que el

que da la vida por sus amigos»[14]. Por último, por la virtud de la *templanza* puede el hombre moderar el amor y la búsqueda de los bienes materiales, cuando tales bienes se oponen a los espirituales o al bien común. Es la virtud característica de la superación del egoísmo en aras del bien de los demás.

El sistema de las virtudes humanas se configura así como "el estado perfecto del hombre en cuanto hombre", o dicho de otro modo, como la situación real y efectiva de la liberación humana, tal como puede ser alcanzada en esta vida. Se trata de un sistema, porque las distintas virtudes humanas, y más en concreto las virtudes morales, están enlazadas entre sí y dependen unas de otras y se refuerzan mutuamente. Por eso no se puede ser prudente si no se es fuerte, y justo, y temperante, y no se puede ser justo, sino se es prudente y fuerte y temperante, etc. Y estando en posesión de este sistema de virtudes, en un grado suficiente de desarrollo, el hombre se siente verdaderamente libre y dueño de sí y abierto a los más amplios horizontes. En ese estado de posesión y uso de todas las virtudes humanas, principalmente de las morales, el hombre ejerce rectamente su libertad psicológica, o sea, la ejerce de la manera más eficaz para que la apertura trascendental de su ser (la que hemos llamado libertad metafísica) encuentre un objeto congruente tan amplio como ella. Usando adecuadamente de su libertad psicológica (para lo que se requieren las virtudes morales) el hombre puede conseguir que lo que es por vocación o por tendencia natural, lo sea también de manera efectiva y real, mediante sus obras de vida. Esto es hacer realidad el imperativo de Píndaro: "llega a ser el que eres".

14. *Ion.,* 15, 13.

EL DERECHO Y LA LEY*

El derecho y la ley están en íntima relación. Santo Tomás afirma que la ley es la razón o la forma del derecho[1], con lo cual establece entre una y otro una relación semejante a la que hay entre la parte y el todo, o entre la forma y el compuesto de materia y forma.

Naturalmente que el doctor Angélico se refiere, al hablar así, al derecho objetivo, es decir, a lo que es objetivamente justo o debido. El llamado derecho subjetivo es derivado respecto de ese otro derecho y se apoya en él. Alguien tiene derecho (subjetivo) a reclamar algo o a que se respete su ordenación a algo, cuando lo que reclama o a lo que se ordena es objetivamente justo, es su derecho (objetivo).

Pues bien, precisados así los términos, ¿cómo debe entenderse que la ley es la razón o la forma del derecho? Veámoslo con algún detalle.

En el derecho entran dos elementos: la inclinación de la voluntad humana (ya sea necesaria, ya sea libre) y el precepto del entendimiento, que penetra o empapa dicha inclinación y la asume. Por su parte, la ley no es otra cosa que ese precepto intelectual que entraña el derecho. Pero vayamos por partes.

* Publicado en *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, (vol. VI)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1982, pp. 81-86.

1. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2.

En toda naturaleza (y por supuesto también en la humana) existe una inclinación necesaria a su fin. Esta inclinación, por lo que hace al hombre, radica primero en su estructura psicosomática (apetito natural); después en sus tendencias inferiores (apetito sensitivo) y, por último, en su voluntad (apetito intelectual). La susodicha inclinación necesaria (es necesaria por ser natural, propia de la naturaleza) tiene por objeto (o por objetivo) el bien humano, que es algo muy complejo. La voluntad tiene como objeto necesario de su inclinación natural, la felicidad, el bien humano completo y totalmente saciativo; pero dentro de la felicidad se incluyen, como partes esenciales de ella, el ser y la vida, a los que inclina el apetito natural, y el bienestar y la satisfacción sensibles, a los que inclina el apetito sensitivo. De suerte que todas las inclinaciones naturales del hombre, especificadas por el bien humano integral o por algunas partes esenciales de él, se encuentran subsumidas o englobadas en la inclinación natural de nuestra voluntad, o en la inclinación de nuestra voluntad en cuanto naturaleza. Porque la voluntad humana, como es sabido, puede apetecer de dos maneras: de modo necesario, y entonces se le llama *voluntas ut natura,* y de modo libre, y entonces se le denomina *voluntas ut ratio,* y aquí hablamos de la voluntad en cuanto apetece de un modo necesario, en cuanto se comporta como naturaleza.

Pues bien, esa apetencia o inclinación necesaria de nuestra voluntad al bien humano integral y completo (la felicidad) está regida o dirigida por un conocimiento intelectual, porque la voluntad, incluso cuando se comporta como naturaleza, es un apetito elícito (que nace y es orientado por un conocimiento); no un apetito natural (que como tal es ciego). Y ese conocimiento lo proporciona la sindéresis, hábito *cuasi* innato de nuestro entendimiento, que contiene en germen los primeros preceptos o los primeros principios prácticos, entre ellos el primero de todos que dice así: «hay que buscar el bien y evitar el mal».

Con esas dos cosas: con la inclinación natural y necesaria de nuestra voluntad al bien humano en toda su integridad y con los preceptos primeros y también naturales y necesarios de nuestro entendimiento enriquecido con la sindéresis, tenemos ese todo que es el derecho natural. Y, por su parte, la ley natural no es más que la parte formal o racional del mencionado derecho, es decir, los preceptos primeros de la sindéresis.

Dentro del derecho natural (y de la ley natural) se puede todavía distinguir lo primario y lo secundario. Lo primario está constituido por la intención primera de la voluntad al bien sin más o al bien humano en su total

amplitud, pero indeterminadamente conocido, y también por el primer precepto de la sindéresis: «hay que buscar o perseguir el bien y evitar o rechazar el mal». Lo secundario, por su parte, está constituido por las intenciones de la voluntad posteriores a la primera, pero inmediatamente ligadas a ella y que versan sobre aspectos más concretos del bien humano integral o sobre los medios necesarios o casi necesarios para lograrlo; también está constituido por los preceptos inmediatamente deducidos del primer precepto; deducción espontánea y sumamente fácil, que realiza la misma sindéresis.

Pero además del derecho natural (primario y secundario) y de la ley natural (también primaria y secundaria), está el derecho positivo y la ley positiva. El derecho positivo está integrado por otras intenciones rectas de la voluntad, ya bastante alejadas de las primeras (en todo caso dichas intenciones han de tener por objeto también al bien humano en alguno de sus aspectos o a los medios aptos para conseguirlo); y justamente con dichas intenciones otros tantos preceptos rectos de la razón práctica enriquecida con la prudencia (preceptos que también tienen que tener por objeto al bien humano en alguna de sus dimensiones o a los medios convenientes para alcanzarlo). La ley positiva, por su lado, está constituida por la parte formal o racional del derecho positivo.

En ese todo complejo que constituye el derecho (tanto natural como positivo) es más fácil de declarar o explicar la parte correspondiente al precepto del entendimiento, y que es lo que constituye propiamente la ley (tanto natural como positiva); la parte correspondiente a la inclinación o intención de la voluntad es de suyo más oscura y se resiste más a una clarificación conveniente. Comencemos, pues, por la parte del entendimiento, es decir, por la ley.

Pero antes es preciso decir algo del verdadero bien del hombre al que se ordenan tanto el derecho como la ley. Dentro de la dificultad que entraña este asunto, pues supone la elaboración de toda la antropología filosófica o poco menos, se pueden señalar, no obstante, las siguientes características del auténtico bien del hombre y en las que están de acuerdo la mayor y mejor parte de los filósofos.

Primera. Debe tratarse de un bien no exclusivamente particular, sino común. El bien común, por supuesto, también es de cada uno –por eso es común–, pero el bien exclusivamente particular es el que se opone al bien común; es bien para uno sólo y a la vez mal para los demás. Este bien particular, opuesto al bien común, nunca será el verdadero bien del hombre.

Segunda. Debe tratarse asimismo de un bien no exclusivamente material. También aquí hay que aclarar que, por supuesto, los bienes materiales son bienes humanos necesarios y deseables, pero no si excluyen los bienes espirituales, si los estorban o hacen imposibles. Los bienes materiales, en tanto, son auténticos bienes humanos en cuanto son compatibles con los espirituales y conducentes a éstos.

Tercera. Debe tratarse, por último, de un bien racional, es decir, señalado y regulado por la razón, y no perseguido sólo por los meros impulsos pasionales. Los bienes a los que inclinan las pasiones (o los apetitos inferiores) son, sin duda, convenientes cuando pueden compaginarse con los bienes señalados por la razón, pero no si son contrarios a éstos y los obstaculizan.

En suma, el verdadero bien humano es particular y común, pero antes común que particular; es material y espiritual, pero antes espiritual que material, y es pasional y racional, pero antes racional que pasional. Y todo ello porque el hombre es animal racional, porque está compuesto de cuerpo y espíritu, y porque es persona y, por tanto, ordenado a la convivencia y al bien común.

Supuesto todo ello, pasemos ya a la aclaración de la ley. Y podemos servirnos para ello de la definición de Santo Tomás, que se ha hecho clásica. Se trata de «una ordenación de la razón, enderezada al bien común, y promulgada por aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad»[2]. Examinemos los elementos de esta famosa definición:

Es "una ordenación de la razón", o sea, una orden, un precepto o mandato, que se encuentra en el entendimiento o la razón como un producto y como un objeto, es decir, como algo producido por el entendimiento y al mismo tiempo como conocido por él. Esa orden tiene mucho que ver con la voluntad, pero no es un acto de ésta, ni un efecto inmediato de la misma. Cuando se incluye a la voluntad o a sus actos en la definición de la ley junto con la orden de la razón, se está definiendo al derecho, pero no a la ley, que es sólo la parte intelectual o racional del derecho. Así ocurre en la concepción de Suárez, según la cual «la ley requiere dos elementos, moción y dirección, bondad y verdad, juicio recto acerca de lo que se debe hacer y voluntad eficaz de mover a ello»[3], y no digamos nada de la concepción de Rousseau y de los liberales posteriores que consideran la ley como

2. *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 4.

3. *Las Leyes,* Lib. I, Cap. 5, n. 20.

«la expresión de la voluntad general». En este caso, ni siquiera se está hablando ya del derecho, sino de lo que es material en él: la inclinación de la voluntad sin dirección alguna por parte del entendimiento. Sin embargo, como he dicho antes, la ley tiene mucho que ver con la voluntad. La ley es un mandato y, según el mismo Santo Tomás, «el mandar es un acto de la razón, pero presupuesto el acto de la voluntad»[4].

Esta orden o mandato de la razón debe estar «enderezada al bien común». Es una manera sumaria de nombrar al bien humano que, como vimos, es muy complejo. El bien propio del hombre es esencialmente común, ya que el bien particular de éste o de aquel hombre, en tanto es bien de verdad y sin recortes en cuanto es a la vez común, o en cuanto, al menos, es reducible al bien común. Y si el bien humano debe ser además espiritual y racional, esto también se resume en que ha de ser un bien común, pues el espíritu y la razón entrañan comunidad y universalidad. Pero incluso podría aquí distinguirse, usando una terminología consagrada por Kant, entre ley y máxima, y decir que la ley es general (un precepto ordenado al bien común), mientras que la máxima es particular (un precepto ordenado al bien particular). En cualquier caso parece claro que la ley debe referirse al bien común.

Por lo demás, este bien común es de dos clases o de dos niveles: el bien común trascendente, es decir, Dios, y entonces tendremos la ley moral, o el bien común inmanente, es decir, el propio de la sociedad civil, y entonces tendremos la ley civil.

Además, por el hecho de que la ley está enderezada al bien común tiene que ser el fruto de la razón práctica «de aquel que tiene a su cargo el cuidado de la comunidad». Si se trata de la comunidad universal, un fruto de la razón divina, y a esto se llama ley eterna; pero si se trata de la comunidad de los hombres que constituyen la sociedad civil, será el fruto de la razón humana del gobernante o del legislador, y a esto se llama ley civil.

Por último, la ley debe ser «promulgada», o sea, debe llegar al conocimiento de aquellos a quienes regula u ordena. Toda medida, para ser verdadera medida o para que mida verdaderamente, es necesario que se aplique a aquello que es medido por ella. Por eso, toda ley, que es como una cierta medida, debe aplicarse a aquellos que están sometidos a ella, y esta aplicación, en el caso de las creaturas racionales, no se hace de otra forma que mediante su promulgación. Esta promulgación o bien se contiene en la

4. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1.

sindéresis y entonces se trataría de la ley natural, o bien se contiene en los códigos escritos y entonces se trataría de la ley civil positiva.

Y veamos ahora la parte que corresponde a la recta inclinación de la voluntad en el seno del derecho. Esa parte, de un lado, está constituida por la inclinación natural de la voluntad humana al fin último del hombre, al bien humano en su integridad y plenitud, o también al bien común trascendente; pero también está constituida, de otro lado, por la inclinación sobreañadida a la voluntad y que constituye el hábito o la virtud de la justicia, que es la constante y firme voluntad de dar a cada uno lo suyo. Por eso, también se puede decir que «el derecho es el objeto de la justicia»[5].

Y es que la voluntad humana puede tener una doble inclinación al bien (y más en concreto al bien humano): una es espontánea, natural, necesaria, que corresponde a la voluntad como naturaleza, y otra reflexiva y libre, que corresponde a la voluntad como razón. La primera es la que versa sobre el bien humano en general o en toda su amplitud, y también sobre el bien humano del propio sujeto volente, porque todo ser apetece naturalmente su bien. En cambio, la segunda inclinación de la voluntad humana tiene por objeto el bien de los demás hombres o personas, al cual no está espontáneamente ordenada la voluntad de cada uno. Y por ello es por lo que se requiere la virtud de la justicia, esa energía complementaria y sobreañadida a nuestra voluntad y que la indina, por encima de su impulso inmediato y espontáneo, hacia el bien de los otros, ya en común, ya en particular.

Porque la justicia puede ser general o particular: la primera inclina al bien de todas las demás personas constituida en comunidad, al bien común de todas ellas, mientras que la segunda inclina al bien de cada persona particular en tanto que le es debido o en la medida en que le es debido. Esta justicia particular, como es sabido, puede ser distributiva o conmutativa.

Cabe añadir que así como existe una perfecta correspondencia entre el derecho natural y la ley natural, y por su parte también entre el derecho positivo y la ley positiva, no la hay, en cambio, entre el derecho natural y el impulso natural de la voluntad, y el derecho positivo y el impulso sobreañadido de la justicia. Quiero decir que no hay, propiamente hablando, una justicia natural como virtud sobreañadida. El papel que debería desempeñar esa justicia natural lo desempeña a satisfacción el impulso natu-

5. *Santo Tomás. S. Th.*, II-II, q. 57, a. 1.

ral de la voluntad, y por su parte la justicia también inclina a lo que es naturalmente justo en relación con los demás.

Estos dos elementos del derecho: la inclinación natural de la voluntad o la de la justicia, por una parte, y la ley, por otra, están íntimamente compenetrados, al modo como lo están la materia y la forma, y por eso se influyen mutuamente y no pueden darse el uno sin el otro. Aquí es aplicable el adagio escolástico de que las causas son causas entre sí en distinto género de causalidad. La inclinación de la voluntad es causa de la ley, pero en el orden de la causalidad material, y por su parte la ley es causa de la inclinación de la voluntad y de la justicia, pero en el orden de la causalidad formal. Y si estos dos elementos se separan se destruyen ambos, pues no hay inclinación recta de la voluntad o no hay justicia sin ordenación de la razón, sin ley, ni hay verdadera ley sin inclinación recta de la voluntad o sin justicia.

HUMANISMO Y LIBERTAD*

El humanismo, a mi manera de ver, consiste en reconocer, en todo su alcance y trascendencia, la dignidad y la excelencia de ser hombre. No es, pues, de suyo una exageración o deformación de la realidad, una exaltación indebida del hombre. Esa exageración es posible, y entonces estaríamos ante un humanismo falso o desquiciado. Pero cabe también –y este será un humanismo recto y verdadero– reconocer pura y simplemente la grandeza del hombre, sin aumentarla ni disminuirla. Porque esa grandeza y excelencia, en sí misma, no es poca.

«Lo hiciste un poco inferior a los ángeles y lo coronaste de gloria y majestad», dice el autor sagrado. «Es imagen de Dios y no simple vestigio», repiten San Agustín y Santo Tomás. «Es el único ser de este mundo visible que Dios ha amado por sí mismo», afirma el Vaticano II. Pero esta excelencia del ser humano estriba sobre todo en su libertad, por la cual el hombre llega a ser dueño de sí mismo, de manera semejante a como Dios es dueño y señor de todo el universo. Por eso hay una conexión muy estrecha entre el humanismo y la libertad.

Es verdad que la raíz más profunda de la nobleza ontológica del hombre hay que ponerla en su espiritualidad; pero también lo es que de esa espiritualidad deriva la libertad humana, la cual, por lo demás, cabe entenderla en estos tres sentidos: libertad metafísica o trascendental, que es en

* Publicado en *Humanismo y Medicina: II Encuentro Cultural de la Sociedad Española de Médicos escritores*, Colegio Oficial de Médicos, Murcia 1982, pp. 37-43.

último término la radical y omnímoda apertura de nuestro ser; la libertad física o psicológica, que coincide con el llamado libre albedrío, y la libertad moral o liberación, que es la meta a la que tienden las otras dos libertades, y que se logra con un uso ordenado de la libertad psicológica. En esta comunicación, y por imperativo del tiempo, vamos a decir muy poco de la libertad metafísica y de la psicológica, para poder extendemos un poco más en la libertad moral.

Ha sido la antropología filosófica contemporánea, recogiendo en esto algunas ideas que ya se encontraban en las concepciones clásicas del hombre, la que ha subrayado con especial énfasis la llamada libertad metafísica, es decir, el carácter de omnímodamente abierto del ser humano y que es propio de él entre los demás seres que pueblan la tierra. La conducta del animal está, mucho más que la del hombre, ligada a las necesidades imperiosas de la alimentación (o permanencia de cada individuo) y la reproducción (o permanencia de la propia especie). En esas dos líneas de su actividad los animales, ni pueden dejar de obrar, ni pueden obrar de manera distinta a como lo hacen. Y es que su vida y su conducta están regidas por la fuerza de los instintos; instintos que en los animales son seguros, infalibles y rigurosamente determinados.

No ocurre lo mismo en el hombre. Aunque el hombre no carezca por completo de instintos, lo cierto es que no son en él resortes seguros para la satisfacción de sus necesidades vitales, ni siquiera de las más imperiosas. La fuerza de los instintos y de las tendencias naturales es en el hombre algo indeterminado y necesitado de concreción. Y es la razón y su consecuencia necesaria, la libertad psicológica, las que concretan esos instintos y esas inclinaciones naturales. Esta diferencia entre el hombre y los demás animales sólo se explica si se reconoce que la naturaleza humana no es como las demás naturalezas, cerradas y fijas, sino abierta y suelta. Y a esa apertura radical es a lo que se ha llamado libertad metafísica.

Pues bien, sobre la base de esa libertad metafísica o trascendental se levanta en nosotros la libertad física o psicológica, es decir, la capacidad que tenemos de elegir entre querer o no querer o entre querer esto o querer aquello. A esta libertad se la llama también libre albedrío, porque depende del libre juicio que cada hombre formula acerca de lo que haya de hacer aquí y ahora. Tratemos de penetrar un poco en esta extraña prerrogativa que tiene todo hombre en cuanto ser dotado de razón.

La libertad psicológica requiere tres cosas: primero, ausencia de coacción externa o de violencia; segundo, ausencia de determinación interna o de necesidad natural, y tercero, dominio pleno de los propios actos.

Es verdad que los hombres podemos ser coaccionados físicamente en nuestras operaciones externas, pero no en nuestro querer, que es una operación íntima; se nos puede forzar a hacer lo que no queremos hacer, pero no se nos puede forzar a que queramos lo que no queremos querer. En la intimidad de su querer el hombre está siempre exento de coacción externa o de violencia.

Pero además de esto, la voluntad del hombre no está necesariamente inclinada a unas determinadas operaciones. Por decirlo todo, hay algo que el hombre quiere necesariamente, y que es su felicidad; pero como ésta puede concebirse de muchas formas y se puede ir a ella por muchos caminos, lo cierto es que los actos de nuestra voluntad no se encuentran nunca rigurosamente determinados: siempre cabe elegir entre querer o no querer, y entre querer esto o querer aquello.

Por último, el hombre es plenamente dueño de sus actos de querer. Y esto por su capacidad reflexiva. Así como, por la reflexión intelectual, podemos entender nuestro propio entender; así también, por la reflexión volitiva, podemos querer nuestro propio querer, y eso hace que siempre podamos dominar nuestros propios actos de querer. Esta es la libertad psicológica, que cada uno de nosotros conoce por propia experiencia. Todo hombre que esté en su sano juicio, sabe que es libre en sus actos de querer, que es dueño de su propio querer.

Y llegamos con esto a la libertad moral. Los dos tipos de libertad humana hasta ahora considerados, es decir, la metafísica y la psicológica, tienen de común el pertenecer al orden fáctico. El hombre tiene de hecho, por sólo ser hombre, una apertura trascendental –una libertad metafísica–, y una capacidad de elegir –una libertad psicológica–. Son dones con lo que se encuentra y que no se deben a su iniciativa ni a su esfuerzo. En cambio, la libertad moral, de la que vamos a hablar ahora, es algo que pertenece al deber ser del hombre, pero que el hombre de suyo no tiene; es una meta que debe alcanzar, una conquista que debe lograr.

La cuestión de la libertad moral surge cuando alguien se pregunta si puede ser más libre de lo que en realidad ya es por exigencias de su propio ser. ¿Puede aumentar la libertad humana? Y si es posible ese aumento, ¿cómo hay que entenderlo? ¿Y qué hay que hacer para alcanzar esa mayor libertad?

El hombre es un ser limitado. Esta afirmación es evidente. Pero también es verdad que el hombre, en algún aspecto, es ilimitado o infinito. Se da aquí una situación paradójica. El hombre tiene una apertura irrestrictiva en el orden del ser intencional (cognoscitivo y volitivo). No tiene límites en cuanto a sus posibilidades de conocimiento: puede en principio conocerlo todo; ni en cuanto a sus posibilidades de volición: puede en principio quererlo todo. Pero en cambio el hombre es limitado, y muy limitado, en el plano del ser real: es una parte insignificante del universo, y además su conocimiento siempre es muy restringido y su efectivo poder queda muy lejos de su querer.

Uno de los índices más claros de la limitación humana está precisamente en ese hiato o distancia insalvable entre nuestro querer y nuestro poder; entre nuestras aspiraciones y nuestras posibilidades efectivas. El querer humano, mucho más que el conocer del hombre, no tiene límites fácticos; pero en cambio el hacer humano está muy limitado.

Es por esto que el hombre se siente limitado, estrecho, angosto; pues tiene a la vez conciencia de un querer ilimitado, de unas aspiraciones infinitas, y de un conocer y sobre todo de un hacer muy limitados, de unas posibilidades efectivas de conocer y de hacer muy restringidas. Por eso el hombre tiende, de un modo natural, a ensanchar las fronteras de su conocer y de su hacer, empujado por su querer. Y todo ensanchamiento de esas fronteras se le presenta como un asaltar por encima del cerco de impotencia en el que está encerrado, como un librarse del estrecho recinto que lo angustia. He aquí lo que constituye entonces esencialmente la liberación humana, la libertad moral, de que nos ocupamos ahora: una liberación y una libertad que se presenta como meta a alcanzar, pero que puede no alcanzarse si no se pone el esfuerzo necesario.

El hombre puede aspirar a dos tipos de bienes: unos materiales, que están ordenados de suyo a una posesión y a un consumo privados, como el alimento, el vestido, la habitación, etc.; otros bienes son espirituales y están ordenados de suyo a una posesión y a un disfrute en común, es decir, que son por naturaleza bienes comunes, como la ciencia, la verdad, la convivencia armónica entre personas, etc. Es claro que el hombre se libera más o ensancha más las fronteras de su ser cuando logra bienes espirituales y comunes, que cuando consigue sólo bienes materiales y privados. No siempre los bienes materiales son incompatibles con los espirituales. Tampoco el hombre puede renunciar sin más a todos los bienes materiales. Pero ocurre con frecuencia que una búsqueda inmoderada de bienes mate-

riales puede impedir la búsqueda y la posesión de los bienes espirituales. Cuando el hombre se afana excesivamente por conseguir y poseer bienes materiales, viene a hacerse esclavo de estos bienes, poniendo así obstáculos a su auténtica liberación.

Por todo ello se puede concluir que la libertad moral supone dos cosas: el triunfo sobre el egoísmo y la apertura al bien común. El triunfo sobre el egoísmo se logra por la moderación en la búsqueda y disfrute de los bienes materiales, mientras que la apertura al bien común se alcanza por el cultivo de las virtudes humanas, tanto intelectuales como morales, pero sobre todo de estas últimas.

En realidad, la única manera que tiene el hombre de alcanzar en esta vida su perfección o plenitud consiste en la adquisición y sucesivo afianzamiento de las virtudes humanas. De aquí que Tomás de Aquino, al señalar el fin de la educación o de la formación de la persona humana, diga que se trataba de "conducir y promover la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud".

La virtud en general hay que concebirla como una fuerza, como una energía de índole espiritual. Y el hombre es capaz de adquirir y desarrollar esas energías espirituales, en que consisten las virtudes, en dos líneas o dimensiones: el conocimiento y la volición. Veámoslas separadamente.

El conocimiento humano puede ser potenciado por estas tres virtudes fundamentales: la ciencia, la técnica y la prudencia. Por la ciencia el hombre se abre al saber especulativo y amplía las fronteras del mismo; puede conocerse y conoce a las cosas del mundo, a sí mismo, a las otras personas y a Dios, origen y fin supremos de todas las cosas y personas creadas. Por la técnica el hombre aprende a dominar la Naturaleza y a transformarla en provecho propio, haciendo al mundo que nos rodea más habitable y más humano. Finalmente por la prudencia el hombre aprende a comportarse como hombre, es decir, como ser racional y libre; conoce qué es lo que debe hacer en cada caso, cómo debe obrar desde el punto de vista moral. La prudencia es virtud intelectual por su sujeto, pues arraiga en el entendimiento, pero es virtud moral por su objeto, por los asuntos sobre que versa, que son el comportamiento humano mismo en cuanto calificable de bueno o malo moralmente.

Por su parte, el querer humano puede ser potenciado y ordenado por otras tres virtudes fundamentales: la justicia, la fortaleza y la temperancia. Por la justicia el hombre se abre al amor de las otras personas y en consecuencia se abre al bien común. El hombre busca por naturaleza su propio

bien o su propio provecho, y en esto coincide con todos los demás seres; pero además, por la virtud de la justicia, se inclina a buscar el bien de las otras personas humanas, y también el bien de Dios o de la Persona divina (dado que la religión es una parte de la virtud de la justicia). Y al abrirse al bien de las demás personas, el hombre se abre asimismo al bien común tanto inmanente como trascendente. Al bien común inmanente cuando busca el bien de la comunidad civil, la convivencia armónica y ordenada de los miembros de la sociedad. Y al bien común trascendente cuando busca a Dios, y le ama y le obedece y le rinde el culto que le es debido. La justicia así es la virtud fundamental de la liberación humana, la que endereza al hombre y lo abre eficazmente al bien común.

Pero la virtud de la justicia necesita ser completada y reforzada por otras dos virtudes morales, que son la fortaleza y la temperancia. Por la fortaleza, en efecto, el hombre se afirma en su amor al bien común a pesar de los obstáculos que puedan presentarse, aunque sean los mayores, aunque se trate de arrostrar la misma muerte. Por último, por la virtud de la temperancia puede el hombre moderar el amor y la búsqueda de los bienes materiales, cuando tales bienes se oponen a los espirituales o al bien común. Es la virtud característica de la superación del egoísmo en aras del bien de los demás.

El sistema de las virtudes humanas se configura así como el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, o dicho de otro modo, como la situación real y efectiva de la liberación humana, tal como puede ser alcanzada en esta vida. Se trata de un sistema porque las distintas virtudes humanas y más en concreto las virtudes morales, están enlazadas entre sí y dependen unas de otras y se refuerzan mutuamente. Y estando en posesión de este sistema de virtudes, en un grado suficiente de desarrollo, el hombre se siente verdaderamente libre y dueño de sí y abierto a los más amplios horizontes. En ese estado de posesión y uso de todas las virtudes humanas, principalmente de las morales, el hombre ejerce rectamente su libertad psicológica, o sea, la ejerce de la manera más eficaz para que la apertura omnímoda de su ser (la que se ha llamado libertad metafísica) encuentre un objeto congruente tan amplio como ella. Usando adecuadamente de su libertad psicológica (para lo que se requieren las virtudes morales) el hombre puede conseguir que lo que es por vocación o por tendencia, lo sea también de manera efectiva y real, mediante sus obras de vida. Esto es hacer realidad el imperativo de Píndaro: «llega a ser el que eres».

De esta suerte se patentiza que el auténtico humanismo está en íntima conexión con la auténtica libertad.

EL MÉTODO DE LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN*

1. *Las ciencias de la educación*

Lo primero que hay que tener en cuenta para la determinación del método de cualquier actividad es que él debe ser congruente con el sujeto de dicha actividad y con el objeto sobre el que ella versa.

Pues bien, las ciencias de la educación son ciertas actividades cognoscitivas (o ciertos hábitos nacidos de dichos actos de conocimiento) que, teniendo por sujeto al hombre, tienen por objeto a la educación, o a la formación acabada o plena del hombre mismo en esta vida. Las ciencias de la educación son así «ciencias humanas» en el sentido más estricto, en cuanto tienen por sujeto al hombre (en este sentido todas las ciencias que conocemos son humanas) y tienen también por objeto al hombre en cuanto hombre o a lo humano propiamente dicho. Por ello el método de las ciencias de la educación tiene que ser el propio de las ciencias humanas.

Las ciencias humanas se basan inmediatamente en la Antropología filosófica y, mediante ésta, en la Metafísica. Si la propia Antropología filosófica debe considerarse incluida en las ciencias humanas es cuestión para ser discutida ampliamente, pero en la que no voy a entrar aquí. En este trabajo consideraré que las ciencias humanas son las que se ocupan de la actividad humana, es decir, de la que es propia y exclusiva del hombre, y

* Publicado en *Filosofía, sociedad e incomunicación*, *Homenaje a Antonio García Martínez*, Universidad de Murcia, Murcia 1983, pp. 145-156.

lo que caracteriza esencialmente a esa actividad es la racionalidad y la libertad; se trata de una actividad racional y libre.

Por lo demás, la actividad humana puede considerarse de una manera puramente descriptiva o de una manera normativa; es decir, o se la considera como de hecho es, o se la considera como debe ser. Lo primero es la consideración propia de las ciencias humanas «idiográficas»; lo segundo, la propia de las ciencias humanas «nomotéticas». Ejemplos de las primeras son la Historia y la Sociología, y ejemplos de las segundas son la Ética y las técnicas todas.

Pues bien, las ciencias de la educación son ciencias humanas nomotéticas, no idiográficas. Se proponen decirnos cómo debe realizarse la educación; no cómo de hecho se realiza o si se realiza. Esta consideración es esencial para determinar el método de las mencionadas ciencias.

2. *La educación*

En las ciencias nomotéticas el fin es el principio, o sea, hay que comenzar por establecer el fin para pasar después a indagar los medios que conducen a ese fin. Por lo demás, como en las ciencias de la educación el fin es precisamente la educación, hay que comenzar por esclarecer la naturaleza de ésta: ¿en qué consiste la educación?

Con la palabra «educación» expresamos a la par un proceso y un término; ese proceso es perfectivo, y el término, la perfección acabada a la que apunta. Pues bien, la educación, entendida como término del proceso educativo, es la perfección última del hombre en cuanto hombre dentro de los límites de esta vida, o lo que es lo mismo, la educación como término es el fin último del hombre dentro del marco de su vida terrena.

Por eso la educación debe consistir esencialmente en un perfeccionamiento de las dos facultades del hombre que le pertenecen en cuanto hombre o en cuanto distinto de los animales: el entendimiento o la razón y la voluntad libre; la primera de las cuales se perfecciona con el conocimiento verdadero y con las virtudes intelectuales, y la segunda con el querer recto y con las virtudes morales.

En efecto, para alcanzar su perfección o plenitud el hombre necesita:

a) saber (conocer verdaderamente la realidad),

b) saber hacer,

c) saber querer; y también:

d) querer el bien humano (el propio y el de los demás, es decir, el bien común),

e) querer ese bien a pesar de las dificultades,

f) querer ese bien a pesar de los atractivos en contrario.

Todo esto se consigue con la posesión de las virtudes humanas. Así:

a) las virtudes especulativas (la inteligencia, las ciencias y la sabiduría),

b) las virtudes productivas (las artes o las técnicas),

c) las virtudes morales cognoscitivas (la sindéresis y la prudencia),

d) la virtud de la justicia (con todas sus partes),

e) la virtud de la fortaleza (también con todas sus partes), y

f) la virtud de la temperancia (asimismo con todas sus partes).

De todas estas virtudes, las únicas que todos los hombres poseen de un modo innato y natural son la inteligencia y la sindéresis. Las demás las tienen que adquirir con esfuerzo, con el recto uso de su libertad y con la ayuda de los demás, basándose siempre en esas dos virtudes que ya poseen desde el principio.

Por ello el proceso educativo, tanto del propio educando (la *autoeducación*) como de los educadores (la *heteroeducación*) no es otra cosa que el camino que conduce a la posesión plena de las virtudes humanas. Es precisamente lo que se recoge en aquella famosa definición de Santo Tomás: la educación es «la conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud».

3. *Los medios para lograr la educación*

Si la educación se entiende como la obra de los educadores (como heteroeducación), se dan claramente dos clases de medios para lograrla: la *enseñanza* y la *persuasión.* En efecto, si se trata de hacer surgir en el educando las virtudes intelectuales (tanto especulativas como productivas), el medio apropiado es la enseñanza, cumplida por los diversos procedimien-

tos como puede llevarse a cabo, y si se trata de que nazcan en el educando las virtudes morales (tanto cognoscitivas –la prudencia– como apetitivas –las demás–), entonces el medio más adecuado es la persuasión, realizada también de las variadas formas en que puede hacerse.

Pero si la educación se entiende como la obra del propio educando (como autoeducación), en este caso el medio para adquirir las virtudes intelectuales es el *estudio,* auxiliado de todas las técnicas de aprendizaje; y el medio para adquirir las virtudes morales es el *autocontrol* de la libertad en orden a imitar el ejemplo de las personas virtuosas.

Casi no sería necesario aclarar aquí que la enseñanza no es *indoctrinación,* y la persuasión no es *manipulación.* La indoctrinación tuerce la inclinación natural del hombre a la verdad, pues se trata de inculcar en el educando ideas erróneas, o incluso ideas verdaderas, pero «a martillazos» (cuando la verdad sólo debe imponerse por la fuerza de la misma verdad); y la manipulación ahoga la inclinación natural del hombre al bien humano y pone obstáculos a la auténtica libertad. En cambio, la enseñanza da libre curso al deseo de saber, innato en todo hombre, sin quemar etapas, y la persuasión es siempre un requerimiento a la libertad del educando y pide de él una respuesta libre.

Por lo demás, la heteroeducación y la autoeducación se apoyan mutuamente y se reclaman entre sí. Sin esfuerzo autoeducativo, no hay heteroeducación eficaz, y sin la ayuda de los demás en su función de educadores, son siempre muy pobres los resultados del esfuerzo autoeducativo. De todos modos, el agente principal de la educación es el propio educando; los educadores son agentes coadyuvantes y secundarios.

4. *La pedagogía y las técnicas educativas*

Una ciencia completa de la educación tiene que contener tanto un estudio de la educación misma considerada como fin, como un estudio de los medios que conducen a dicho fin (o si se quiere, un estudio de la educación considerada como proceso).

La ciencia que dilucida estas dos cuestiones es la que se conoce con el nombre de Pedagogía. Se trata de una ciencia práctica en el sentido más estricto de esa expresión, y cuya naturaleza específica procuraré esclarecer después. Pero la Pedagogía debe ser completada con una serie de técnicas

educativas, que se ocupan más en concreto de los procedimientos de enseñanza y de estudio, de persuasión y de autocontrol. Son esencialmente una prolongación de la Pedagogía cuando están puestas a su servicio, pero pueden constituirse en técnicas independientes y ordenarse a fines distintos del que tiene la Pedagogía.

Al decir que la Pedagogía es *ciencia práctica* se señalan dos cosas: primero, que es un saber teórico, como lo es toda ciencia, y segundo, que su objeto es algo práctico, algo operable por el hombre en el uso de su libertad. Lo «práctico» en sentido estricto es el querer libre del hombre, pero en sentido más amplio (aunque todavía propio) es práctico todo lo que ejecuta el mismo hombre bajo el impulso de su libre querer, y en este sentido se toma aquí. Se trata, pues, de una teoría (una consideración especulativa) que tiene por objeto a la praxis y a lo imperado por la praxis, o lo que es lo mismo, a la praxis por esencia y a la praxis por participación.

Y como se trata de un saber teórico tiene que ser completado con la *prudencia,* que es un conocimiento práctico de lo práctico, aunque la prudencia misma no forma parte de la ciencia, sino que es una aplicación de la ciencia y una prolongación de ella.

Por lo que hace a la índole propia de esta ciencia práctica que es la Pedagogía, lo más obvio sería identificarla con la ciencia moral y considerarla así como una parte de la Ética. Pero la cosa tiene su dificultad. Porque la ciencia moral arranca de la consideración del último fin de toda la vida humana (no sólo terrena, sino también ultraterrena), y de acuerdo con ello trata de enderezar los actos humanos hacia ese último fin, que es Dios y la posesión de Dios. Por consiguiente sólo mira de pasada al último fin de la vida humana terrena, que es la educación, y se cuida más de las virtudes morales que de las intelectuales, ya que sólo aquéllas disponen de una manera absoluta para el fin último ultraterreno. En cambio, la Pedagogía, que limita su horizonte a los términos de la vida presente, debe contemplar con el mismo interés la adquisición de las virtudes intelectuales que la adquisición de las morales. Este hecho introduce una distinción mayor entre la Ética y la Pedagogía, pues ya no se trata de la distinción entre el todo y la parte, sino de la distinción entre dos partes esencialmente diferentes.

Por su lado, las técnicas educativas también se pueden considerar como ciencias en sentido amplio; mas como *ciencias productivas,* o sea, como saberes teóricos que tienen por objeto algo producible por el hombre, tanto dentro como fuera de él, algún artefacto interno o externo. Por eso

también estas técnicas deben ser completadas con la *inspiración o la inventiva,* que es un conocimiento productivo de lo producible, un conocimiento que está implicado en la misma producción como el momento cognoscitivo de ella. Este momento cognoscitivo de la producción no es ciencia, sino una aplicación y prolongación de ella. En realidad, la inspiración desempeña en la técnica una función semejante a la que realiza la prudencia en la ciencia moral o en la ciencia práctica.

Las técnicas educativas descansan esencialmente en la Psicología, especialmente en sus ramas de Psicología Evolutiva y Comparada y de Psicología del Aprendizaje; pero utilizan esos conocimientos teóricos para ponerlos al servicio de la enseñanza, del estudio, de la persuasión y del autodominio.

Como ya se ha señalado antes, las técnicas educativas están ordenadas naturalmente a la Pedagogía, pues se constituyen esencialmente como una prolongación de ella. Cuando esto ocurre, la Pedagogía usa de las técnicas educativas para el fin al que ella se ordena, es decir, la educación, y de esta suerte las susodichas técnicas son realmente Pedagogía y participan de la índole propia de las ciencias prácticas. Pero puede suceder también que las técnicas educativas –al margen de su ordenación natural– se independicen de la Pedagogía, y se constituyan en servidoras de otros intereses o fines, como pueden ser los de la propaganda política o ideológica. En este caso se está muy cerca de convertir a las técnicas educativas en instrumentos de indoctrinación y manipulación.

5. *El método de la pedagogía*

Pasando ya al método propio de las ciencias de la educación, debemos distinguir entre el método de la Pedagogía y los métodos de las distintas técnicas educativas.

La Pedagogía, puesto que es ciencia práctica, debe tener como método el análisis y la síntesis teleológicos: el análisis para pasar del fin a los medios, y la síntesis para ir de los medios al fin. Naturalmente que esto supone una doble consideración del fin. En un primer momento, el fin –la educación en nuestro caso– es un proyecto (se trata del fin en la intención); pero al término del proceso educativo, el fin es una realidad (se trata entonces del fin en la ejecución). Y entre el fin en la intención y el fin en la

ejecución se distienden los medios, especialmente configurados y perfilados por las técnicas educativas: la enseñanza, el estudio, la persuasión y el autodominio.

Por consiguiente, el razonamiento propio de la Pedagogía –el tipo de demostración que emplea como suyo– es el discurso normativo, que procede así:

Primero: Hay que alcanzar este fin (o sea, la educación, o una parte de la educación, por ejemplo, una determinada ciencia).

Segundo: Para alcanzar este fin, hay que utilizar tales medios (por ejemplo, la enseñanza y tal tipo concreto de enseñanza).

Tercero: Luego hay que utilizar esos medios.

En este razonamiento, la primera premisa es un imperativo. Se puede discutir si se trata de un imperativo categórico o hipotético. Por supuesto que, dentro de los límites de la Pedagogía, se tratará de un imperativo categórico o absoluto; pero fuera de esos límites, habría que dilucidar si coincide o no con algún imperativo de la Ética; si la coincidencia se da, tendremos un imperativo categórico en sentido pleno; en caso contrario, se tratará de un imperativo hipotético o relativo.

La segunda premisa, aunque tenga también forma de imperativo, es en realidad un enunciado teórico, pues se limita a expresar o a descubrir el necesario enlace que existe entre un determinado fin y un determinado medio.

Finalmente, la conclusión es también un imperativo, de la misma naturaleza que el contenido en la primera premisa, y que toma de él su fuerza.

Por lo demás, la descripción o conveniente dilucidación del fin de la Pedagogía, es decir, de la educación, es tarea que más bien corresponde a la Antropología filosófica, en una de sus partes, que bien puede denominarse Teoría de la Educación, pues se trata de un saber estrictamente teórico. La Pedagogía toma de la Antropología filosófica esa teoría de la educación, y se constituye como ciencia práctica a partir de aquí.

La tarea más compleja –y más larga– de la Pedagogía consiste en dilucidar los enlaces necesarios –o a lo menos, muy convenientes– entre los distintos medios que pueden excogitarse y el fin, total o parcial, que la propia Pedagogía tiene, o sea, la educación y sus partes. En sí misma esta tarea es más teórica que práctica, pues trata de describir –y no de imponer– los enlaces que de hecho existen entre determinados medios y determina-

dos fines. Pero toda esta tarea no es más que una vasta premisa (concretamente la segunda premisa) del razonamiento práctico, propio de la Pedagogía; y por ello esta disciplina es esencialmente ciencia práctica.

También conviene decir que el razonamiento práctico que se ha descrito antes, puede recorrerse de arriba a abajo y de abajo a arriba. En el proceso analítico lo primero es el fin y después los medios y la determinación del medio necesario o más conveniente; pero en el proceso sintético lo primero es la puesta en práctica de un medio, y lo último la obtención del fin al que dicho medio conduce. Cuando el análisis y la síntesis están bien hechos, esos dos procesos inversos coinciden exactamente.

De las modalidades y exigencias del discurso normativo se han ocupado ampliamente los lógicos en los últimos tiempos, desarrollando la llamada lógica deóntica. Esta rama de la Lógica se ha construido recogiendo los esquemas de la lógica modal. Así la necesidad se hace corresponder con la obligación, la imposibilidad con la prohibición y la posibilidad con la permisión. No puedo detenerme aquí en una exposición suficiente de este tipo de lógica. En castellano se pueden hoy consultar con provecho las siguientes obras dedicadas al tema: E. García Maynez, *Ensayos filosófico-jurídicos,* México, 1959; A. Ross, *Lógica de las normas,* Madrid, 1971; G. Kalinowski, *Lógica del discurso normativo,* Madrid, 1975; G. H. von Wright, *Ensayo de lógica deóntica,* México, 1976.

El discurso normativo adquiere una nueva índole cuando se construye al nivel de la prudencia, que prolonga los razonamientos de la ciencia práctica y, por ello, también de la Pedagogía. Y es que aquí no interviene sólo la razón, sino también la voluntad libre, y no sólo las virtudes cognoscitivas de la sindéresis y la prudencia, sino también las virtudes apetitivas. Cierto que el último juicio práctico, determinante inmediato de la elección, procede de la razón, como cualquier otro juicio, pero que dicho juicio sea el último depende de la voluntad, no de la razón. En este asunto se puede consultar con gran provecho la excelente obra de Santiago Ramírez, *La prudencia,* Madrid, 1979. Como muestra del vigor y riqueza de ese estudio, séame permitido citar aquí el siguiente texto:

«En el funcionamiento de la prudencia, que procede por una especie de silogismo práctico, concurren dos premisas y dos conclusiones, colaborando en todas ellas el intelecto y el apetito. La *premisa mayor* –universal– dictada por la sindéresis –o formulada a veces por la ciencia moral– y aceptada naturalmente por la voluntad –intención o apetito naturalmente recto del fin último en común o de los fines propios indeterminada y uni-

versalmente–, contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe obrar el bien y evitar el mal, se debe obrar siempre conforme a la razón, se debe vivir siempre prudente, justa, vigorosa y moderadamente. La *premisa menor* –particular– presentada en mancomún por la prudencia y por las virtudes morales del apetitivo, contiene los fines concretos y particulares en toda su concreción y particularidad: este o el otro modo de conducirse por mí ahora y aquí y en estas circunstancias, es obrar con justicia, con fortaleza o con templanza. Ella es sugerida y anticipada espontánea y connaturalmente por las virtudes morales del apetito, que por su propia naturaleza lo inclinan hacia esa menor como a su propio objeto y fin, en correspondencia con la atracción natural de la voluntad al fin universal: función recta de esos fines propios y particulares. Y bajo ese impulso e inclinación es formulada y subsumida por la prudencia en correspondencia con la mayor de la sindéresis: eso en concreto es aquí y ahora para mí obrar conforme a razón. Puestas las cuales (premisas) y subsumidas, vienen las conclusiones alternas y combinadas de la razón –prudencia– y del apetito –virtudes morales–. Porque una vez hallado el medio de la razón por la subsunción de la menor bajo la mayor, la razón práctica lo dicta como su conclusión inmediata, y a su vez las virtudes morales lo aceptan o eligen inmediatamente como conclusión de su propio orden afectivo. Por último, dada esa elección concreta, la elección la impera e impone al apetito, que éste ejecuta sin demora usando y empleando todas sus energías: son las conclusiones finales de la razón prudencial –imperio– y del apetito revestido de las virtudes morales –uso activo–»[1].

Se ve, pues, que el razonamiento de la prudencia no es sólo obra de la razón, sino también de la voluntad; en él no intervienen sólo la sindéresis y la prudencia, sino también las virtudes morales del apetito; y esto hace que no pueda considerarse como un discurso propiamente científico. La prudencia no es ciencia, ni siquiera ciencia práctica, sino una prolongación de esta última. Y esto que vale para toda ciencia práctica, se aplica también, como es natural, a la Pedagogía.

1. *Op. cit.*, pp. 184-185.

6. *El método de las técnicas educativas*

Como ya dije anteriormente, las técnicas educativas pueden constituirse de dos maneras: a) como integradas en la Pedagogía, lo mismo que la ciencia subalternada se incluye en la subalternante, y así son formalmente Pedagogía y en consecuencia ciencias prácticas, b) como independientes de la Pedagogía, y así son solamente técnicas o ciencias productivas, con su finalidad propia y determinada en cada caso: así, la enseñanza tiene como fin la comunicación de conocimientos; el estudio, la adquisición de saberes, etcétera.

El valor propio de toda técnica es la *eficacia.* Ésta –la eficacia– la deben poseer las técnicas educativas, tanto si están integradas en la Pedagogía, como si son independientes de ella, pues en caso contrario no serían buenas técnicas, sino imperfectas o insuficientes. Pero cuando las técnicas educativas están integradas en el seno de la Pedagogía deben poseer también *rectitud,* además de eficacia, pues la rectitud es el valor propio de las ciencias prácticas. En cambio, fuera de la Pedagogía, las susodichas técnicas o carecen de rectitud o son indiferentes a ella.

El método propio de las técnicas educativas es también el análisis y la síntesis teleológicos, pero en un sentido especial, bastante diferente del que tienen en las ciencias prácticas. El esquema de este nuevo discurso normativo sería el siguiente:

Primero: Si se quiere alcanzar tal fin, hay que utilizar tales medios.

Segundo: Pero se quiere alcanzar tal fin.

Tercero: Luego hay que utilizar tales medios.

Como se ve, aquí no entran en juego los imperativos categóricos, sino los hipotéticos, y por consiguiente estamos mucho más cerca de la teoría que de la praxis. La forma de este razonamiento es el modo *ponendo ponens* (que se puede completar con el *tollendo tollens).* Proponiendo el razonamiento en un esquema más simple, tendríamos:

Si tal fin, entonces tal medio.

Pero tal fin.

Luego tal medio.

En este razonamiento la primera premisa es un condicional de índole puramente teórica, pues se limita a descubrir el enlace existente de suyo entre un antecedente y un consiguiente. Lo único práctico que hay aquí es

que el antecedente expresa un querer, y no un puro hecho natural o una noción lógica; pero esto es indiferente desde el punto de vista de la forma del razonamiento. La segunda premisa es la afirmación del antecedente (o la negación del consiguiente, si se utiliza el modo *tollendo tollens).* Y por último la conclusión es la afirmación del consiguiente (o la negación del antecedente en el caso del *tollendo tollens).* En la segunda premisa y en la conclusión tampoco entra lo práctico más que de una manera puramente material. Desde el punto de vista de la forma este razonamiento no tiene nada de lo que es típico del razonamiento práctico y que recoge la lógica deóntica, a saber, la obligación, o la prohibición, o la permisión. Por ello cabe perfectamente dentro de los moldes de la lógica formal no deóntica, incluida la lógica modal clásica.

Pero otra cosa diferente ocurre cuando se pasa de la técnica a la *inspiración,* que ya no es técnica, sino prolongación de la técnica. Las normas de la producción eficaz de artefactos que todas las técnicas proponen –también las técnicas educativas–, han de aplicarse a los casos concretos, abandonando el nivel de mayor o menor universalidad que siempre poseen. Y en este paso a lo singular y concreto juega un papel importante la libertad humana. Lo que sucede es que en el caso de la inspiración –y a diferencia de lo que ocurre en la prudencia– la libertad no está conformada y orientada por las virtudes morales del apetito, sino por el solo afán de eficacia.

Sin embargo, limitándonos al plano de las técnicas o de las ciencias productivas, las técnicas educativas son esencialmente saberes teóricos que tratan de descubrir la relación de eficacia existente entre unos medios y unos fines, y esto –la mayor parte de las veces– con procedimientos experimentales y con el esquema de razonamiento que, con el nombre de método hipotético-deductivo, utilizan hoy todas las ciencias empíricas.

NATURALEZA Y MÉTODO DE LA HISTORIA*

1. *La realidad histórica*

1. La palabra "historia" en castellano significa dos cosas, a saber: la *realidad histórica* (o sea, los acontecimientos históricos), y la *ciencia histórica* (es decir, el conocimiento científico de esa realidad). Comencemos por esclarecer la realidad histórica misma.

2. La historia como realidad no está colocada en el género de la sustancia, ni en el de la cantidad, ni en el de la cualidad, etc., sino en el género de la *acción.* Pero tampoco es una acción única, sino un conjunto, o mejor, una *serie de acciones.* Por ello, para esclarecer convenientemente la naturaleza de la realidad histórica, habrá que examinar, por separado, las características de esa serie y las características de esas acciones.

3. La *serie* de las acciones históricas tiene estas tres características: a) es *sucesiva,* b) es *prospectiva,* y c) *es indefinida.* Es *sucesiva*, en primer lugar, porque lo que le interesa a la Historia (como ciencia) es la sucesión de las acciones, no su simultaneidad en un determinado momento; claro que también se estudian en historia acciones simultáneas, pero no en cuanto simultáneas, sino en cuanto sucesivas dentro de su propia serie. En segundo lugar, es una serie *prospectiva,* o sea, que mira hacia adelante, pues la serie de las acciones históricas nunca cambia de dirección, yendo hacia

* Publicado en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México) 17 (1984), pp. 149-155.

atrás, y en esto coincide con la sucesión temporal. En tercer lugar, es una serie *indefinida,* sin comienzo ni término determinados; no es que se trate de una serie de duración infinita a *parte ante* y *a parte post,* pero ese posible comienzo y ese inevitable término no entran como tales en la trama de la realidad histórica.

4. Por su parte, las acciones históricas mismas tienen estas otras dos características: a) son *humanas,* y b) son *universales* en el sentido de universales por causalidad, no por predicación. Que sean acciones *humanas* es esencial, pues los acontecimientos puramente físicos o naturales no entran por sí mismos en la trama de la realidad histórica. La lluvia, la caída de rayos, las inundaciones, los sismos, las erupciones volcánicas, los movimientos de los astros, etc. no pertenecen a la realidad histórica sino en la medida en que, afectando a los hombres, provocan y determinan una serie de acciones humanas. Que sean acciones *universales* es también un requisito necesario si han de fundamentar una ciencia, pues sabido es que la ciencia sólo se ocupa de lo universal. Pero es claro que la universalidad misma de las acciones históricas no es la propia de las nociones comunes que se pueden predicar de muchos sujetos, como árbol, que se predica de todos los árboles o triángulo que se predica de todos los triángulos (esto es lo que se llama universal por predicación); la universalidad propia de las acciones históricas es la que corresponde a una causa (singular en sí misma) que se extiende a muchos efectos, como un pintor famoso es causa universal de todos los cuadros que ha pintado o un escritor prolífico es causa universal de todos los libros que ha escrito (y esto es lo que se llama universal por causalidad). De hecho la ciencia histórica no se ocupa de todas las acciones humanas, sino sólo de aquellas que tienen importancia o trascendencia en orden a otras muchas acciones del futuro, o del tiempo posterior.

5. Como exigencias de esta última característica de las acciones históricas –su peculiar universalidad–, tenemos estas otras tres propiedades: esas acciones tienen que ser *pasadas, externas* y *sociales. Pasadas* porque sólo entonces influyen en el presente, y lo histórico es lo que, siendo pasado, no ha pasado, sin embargo, del todo, sino que pervive en el presente (“la obra viva de los hombres muertos”, como alguien ha dicho con acierto). *Externas,* porque las acciones humanas internas, si no se exteriorizan de alguna manera, no se trascienden a sí mismas, no influyen en otras acciones. Y *sociales*, porque las acciones que sólo influyen en la naturaleza exterior, pero no en los otros hombres, tampoco se trascienden a sí mismas, influyendo en las otras acciones humanas.

2. *Las causas de la realidad histórica*

1. Como toda realidad finita, la realidad histórica tiene sus causas, a saber, materia y forma, agente y fin. La *materia* de la historia son las mismas acciones humanas de que está hecha, o sea, que la historia es materia de sí misma. Esa materia es vastísima, pero tampoco entran en ella todas las acciones humanas, sino sólo las que tienen cierta trascendencia o influencia en las acciones humanas subsiguientes, es decir, sólo entran las que tienen cierta universalidad en el sentido explicado más atrás.

2. Por su parte, la *forma* de la historia es la trama de las acciones humanas que las constituye en una serie sucesiva, de suerte que las anteriores influyan en las posteriores, con influencia que, a veces, es de causalidad eficiente, a veces de causalidad final, y a veces de simple condicionamiento. Esta trama no es necesaria, sino contingente o libre, pero es requisito imprescindible para que las acciones que la forman sean explicables o comprensibles.

3. El *agente* de la historia es el hombre colectivamente considerado, es decir, el pueblo o la sociedad en su conjunto; pero con diferente grado de participación de cada hombre. Por supuesto que no hay un espíritu objetivo, con poder activo, como agente de la historia. Pero tampoco son solamente los gobernantes o dirigentes de los pueblos los que hacen la historia. La hacen entre todos –gobernantes y gobernados–, pero no con igual eficacia. Los gobernantes y dirigentes son los agentes principales de la historia.

4. El *fin* de la historia es el que en cada caso se proponen los agentes de ella, y el conocimiento de ese fin es lo que, sobre todo, hace comprensibles las acciones históricas. Buscar otro fin ulterior para toda la historia es salirse del ámbito de la ciencia histórica, y adentrarse en el terreno de la Filosofía de la historia o, mejor, de la Teología de la historia. Pero en ese caso también habría que buscar otro agente universal de la historia: o el proceso dialéctico de la materia (materialismo histórico), o el proceso dialéctico del espíritu (hegelianismo) o la acción providente de un Dios personal (providencialismo). El hombre también actuaría en alguna medida, pero sometido o dirigido por esos otros agentes universales.

3. *La ciencia histórica*

1. La ciencia histórica es la que versa sobre las acciones históricas ordenadas en su sucesión e influjo de las anteriores en las posteriores. Por ello tiene dos cometidos esenciales: a) el conocimiento de los hechos históricos, y b) la explicación de los posteriores por los anteriores. Para lo primero se requieren unas técnicas cada vez más depuradas para acceder con verdad a aquellos hechos: son las técnicas de la investigación histórica. Para lo segundo se requiere el método específico de la historia, que se conoce con el nombre de "comprensión".

2. Por supuesto que la ciencia histórica es enteramente teórica o descriptiva. Los hechos históricos –las acciones humanas del pasado– tienen una completa necesidad o inmutabilidad. En su momento pudieron ser distintos de los que fueron, pero una vez ejecutados, no se pueden cambiar, pues el curso de la historia es irreversible. Igualmente esos hechos están dotados de universalidad en el sentido que hemos señalado más atrás. Por último, los mencionados hechos no son algo operable por el hombre, sino exclusivamente algo especulable por él. La ciencia histórica, pues, aunque es una ciencia humana o cultural, no es ciencia normativa o nomotética, sino descriptiva o idiográfica.

4. *El método de la ciencia histórica*

1. La ciencia histórica tiene dos objetivos: primero, el acopio de los datos o de los hechos históricos sobre los que versa; y segundo, la explicación de unos hechos por otros, y más en concreto la comprensión de los hechos posteriores a partir de los anteriores dentro de la serie histórica. El método que la ciencia histórica utiliza es distinto según trate de cumplir el primer objetivo o el segundo.

2. El primer objetivo de la ciencia histórica es la recogida, búsqueda y fijación exacta de los hechos históricos. Esos hechos son las acciones humanas del pasado que se trascienden a sí mismas. No son, por consiguiente, los documentos en que dichas acciones se recogen o relatan, ni los restos o los monumentos que dan fe de ellas. Considerar que los documentos o los restos son los hechos históricos mismos de los que la ciencia histórica debe partir sería tanto como considerar que los microscopios, o teles-

copios, o cualesquiera otros instrumentos de captación de los fenómenos físicos, son los mismos hechos naturales de los que deben partir las ciencias de la naturaleza.

3. Aclarado esto hay que decir también que la ciencia histórica no puede acceder nunca directamente a los hechos históricos, que son pasados e irrepetibles. Por ello debe valerse de documentos y de restos (y a veces también de tradiciones vivas) para llegar a conocer con exactitud esos hechos pasados. Y esto implica el uso de una serie de técnicas de investigación histórica que van desde la Arqueología y la Paleografía hasta la crítica y valoración de los testimonios recogidos en las distintas clases de documentos.

4. Pero una vez recogidos y fijados con exactitud los hechos del pasado, queda todavía la tarea de enlazarlos entre sí, de ordenarlos en series temporales, y de explicar unos por otros, o sea, los posteriores por los anteriores. Este es el segundo objetivo de la ciencia histórica y el que más propiamente le compete como ciencia.

5. A la explicación de unos hechos históricos por otros se le llama propiamente «comprensión». Si se adopta esta terminología, entonces el término «explicación» se reserva para la tarea que llevan a cabo las ciencias naturales, que atienden principalmente a las causas eficientes (no a las finales), y que establecen o descubren una relación necesaria entre los antecedentes y sus consiguientes. En cambio, la «comprensión» entendida como la tarea propia de las ciencias culturales (y especialmente de las idiográficas) atiende principalmente a las causas finales (utiliza, pues, los análisis y las síntesis teleológicos), y establece y descubre una relación no necesaria, sino contingente o libre, entre los antecedentes y sus consiguientes. Por eso, la ciencia histórica hace «comprensibles» las acciones históricas, pero no las «explica» exhaustivamente ni de manera necesaria. A lo sumo se podría llegar aquí a una «necesidad moral», pero no «física» ni «metafísica».

FILOSOFÍA Y POESÍA*

Por una especial benevolencia del Comité Organizador me ha correspondido a mí pronunciar el discurso de clausura de esta reunión de la Academia Internacional de Filosofía del Arte en España. La única explicación que encuentro para esta deferencia es que soy uno de los dos Académicos españoles, y concretamente el más viejo, y por ello debía hacer de anfitrión.

Queda sobreentido que en este discurso de clausura debía yo hacer un resumen, a manera de conclusiones, de las ponencias y comunicaciones presentadas y desarrolladas durante la susodicha reunión. El no haber podido asistir, por causas no sólo ajenas sino contrarias a mi voluntad, a la exposición de dichas ponencias y a las discusiones ulteriores, me pone en grave compromiso. Puedo hacer una alusión a los temas tratados y cuyos titulos figuran en el programa, pero no me atrevo a ir más allá sin consultar los textos de los propios autores, de los cuales tal vez podamos disponer más adelante, ya impresos, ya multicopiados.

Espero que Vds. sepan comprender la temeridad que supondría por mi parte el adentrarme en ese mar proceloso de las conjeturas o adivinaciones, bien remachando cosas que les deben parecer obvias, bien defendiendo posturas que habrían quedado refutadas por verdaderos especialistas en los

* Publicado en *Textos de las ponencias al Simposio "La creatividad y los valores artísticos" (Universidad Complutense, 4-7 de septiembre de 1987)*, AIPA, Genève 1988, pp. 179-191.

temas susodichos. Puesto que las cosas se han presentado así, hay que dar una prueba de realismo y aceptar los hechos tal como son.

Quedo así libre para hacer unas reflexiones sobre la conjunción de Filosofía y Arte, razón de ser de nuestra Academia, reflexiones que espero que, sin dejar de ser elementales, no carezcan de todo interés. Por lo demás serán muy breves.

En un sentido amplio, el espíritu que anima a todas las bellas artes es la Poesía. Digo en un sentido amplio, porque en sentido estricto la poesía es la creación de la belleza por medio del lenguaje humano, y así se opone a otras artes, como la música que se vale de los sonidos, o como las artes plásticas, que se sirven de las figuras, de los volúmenes y de los colores. Hay sin embargo algo común a todas las bellas artes y que es como su inspiración más profunda: la Poesía en sentido amplio, la creación de belleza humana por el hombre mismo, valiéndose de todas sus facultades y medios. Y la Poesía así entendida tiene mucho que ver con la Filosofía.

Es verdad que San Alberto Magno escribió que «Philosophus non est poeta nisi secundum quid», pero con toda seguridad que en ese texto se refería al poeta en sentido restringido, y aun al simple versificador. Aristóteles, sin embargo, en la antigüedad, y Martin Heidegger, en nuestros días, por citar solo dos ejemplos eminentes, han señalado con acierto las relaciones íntimas entre la Poesía en su sentido más profundo y la Filosofía.

A mi manera de ver, y siguiendo en gran medida esas enseñanzas, la Poesía, como inspiradora de todo arte humano creador de belleza, lleva a expresar o manifestar, de las formas más diversas, la índole misma del ser humano.

En efecto, la actividad humana productora de cualquier artefacto externo, que Aristóteles llamó *poiesis*, e incluso la producción de ciertos artefactos internos, como una multiplicación, un silogismo o un soneto, puede estar guiada por una de estas dos finalidades: el adquirir lo que nos falta y el comunicar o difundir lo que poseemos. Lo primero lleva a la producción de artefactos útiles, y lo segundo, a la producción de artefactos bellos. Por eso, desde antiguo se distribuyeron todas las artes humanas en esos dos grandes grupos: las artes útiles y las artes bellas. Esta división se superpone a otra también esencial: las artes mecánicas y las artes liberales, o sea, aquellas que construyen sus artefactos con alguna materia externa, como el arte venatoria y la agricultura (artes útiles), o la pintura y la escultura (artes bellas); y aquellas otras que construyen sus artefactos sin ayuda

de ninguna materia externa, y por eso son liberales o están liberadas de la servidumbre de la materia, como las artes matemáticas y las artes lingüísticas, o por poner ejemplos concretos, el arte de calcular y el arte de demostrar (que son artes útiles), o el arte de novelar y el arte de versificar (que son artes bellas).

También es verdad que en muchos artefactos concretos no hay sólo utilidad, ni sólo belleza, sino una mezcla de las dos, como un edificio puede ser a la vez útil y bello o un buen concertado discurso puede ser bello y también útil. Esta simbiosis de artes útiles y bellas puede ser explicada considerando que los hombres, cuando tratan de adquirir algo que les falta, también comunican algo de la perfección que poseen, y cuando tratan de comunicar o difundir su propia perfección, también adquieren algo que no poseían. Pero manteniendo estas consideraciones generales, vamos a seguir profundizando en las artes bellas o en la producción humana de artefactos bellos.

He dicho que la creación de belleza por parte del hombre es siempre una manifestación de sí mismo, o una difusión o comunicación de sus propias perfecciones. Tratemos de aclarar esto. El hombre, según la clásica definición aristotélica, que ha sido sin duda profundizada y ampliada, pero no superada, es un «animal racional», es decir, un ser viviente sensitivo y además racional, inteligente, libre, simbólico, locutivo, sociable por naturaleza, etc. Fijémonos ahora, sobre todo, en el carácter simbólico y locutivo del ser humano.

Un símbolo es una cosa sensible particular que tiene una referencia a algo inteligible y universal. Es un reflejo de la constitución misma del ser humano, formado de un cuerpo viviente y sensitivo y un alma espiritual, en el cual se conjugan el «yo empírico» con el «yo trascendental», el primero encerrado en los límites de su propia *psique* y de su propia piel, y el segundo abierto a la totalidad del mundo y de los otros seres humanos, un Dasein que es a la vez un *In-der-welt-sein* y un *Mit-sein*. Hay en el hombre una inclinación innata al saber, a conocer el porqué de las cosas *Félix que potuit rerum cognoscere causas*, pero también una inclinación incoercible al amor, a amar y a ser amado, y a crear, a ampliar el campo de sus ideas con otras nuevas, y a transformar la Naturaleza produciendo artefactos útiles o bellos, haciéndola en definitiva más humana, objetivando en ella su propio espíritu. De modo que un símbolo es una especie de síntesis del ser humano, y tiene mucho que ver con la belleza, que ha sido definida como «el resplandor de lo inteligible en lo sensible».

Insisto en que la poesía, entendida en sentido amplio, se puede considerar como el alma de toda obra de arte, porque es creación de belleza y manifestación de lo más peculiar y característico del ser humano. La poesía, en su sentido restringido, usa del lenguaje o de las palabras humanas, que son los signos o símbolos que el hombre emplea más frecuentemente. Vamos a ver confirmado, por las palabras de un poeta, Gustavo Adolfo Bécquer, la idea principal que trato de trasmitirles.

«¿Qué es poesía?, dices mientras clavas
en mi pupila tu pupila azul.
¡Qué es poesía! ¿Y tú me lo preguntas?
Poesía... eres tú».

Aquí se está tomando la poesía, no por la propia actividad humana creadora de belleza por medio de la palabra, sino como la base o el fundamento en que esa actividad descansa. Si la poesía trata de expresar o manifestar las riquezas propias del ser humano, la fuente primera de donde mana es el propio ser humano, yo o tú; en este caso, tú.

Es el mismo sentido en el que el propio Bécquer toma la poesía en aquella otra composición bien conocida:

«No digais que, agotado su tesoro,
de asuntos falta, enmudeció la lira;
podrá no haber poetas, pero siempre
¡habrá poesía!».

Y en otra de sus estrofas posteriores dice:

«Mientras haya unos ojos que reflejen
los ojos que los miran;
mientras responda el labio suspirando
al labio que suspira;
mientras sentirse puedan en un beso

dos almas confundidas;
mientras exista una mujer hermosa;
¡habrá poesía!».

Es verdad que la poesía no refleja solo la belleza humana, sino también la belleza natural; pero ésta, sin duda, en tanto que es captada e interpretada por el hombre, asimilada por él, hecha cosa suya. Así en el mismo poema anterior hay otras estrofas que dicen:

«mientras las ondas, de la luz al beso,
palpiten encendidas;
mientras el sol las desgarradas nubes
de fuego y oro vista;
mientras el aire en su regazo lleve
perfumes y armonías;
mientras haya en el mundo primavera
¡habrá poesía!».

Y aun se refiere Bécquer a la belleza de la ciencia y de la investigación humanas:

«Mientras la ciencia a descubrir no alcance
las fuentes de la vida,
y en el mar o en el cielo haya un abismo
que al cálculo resista;
mientras la humanidad, siempre avanzando,
ne sepa a dó camina;
mientras haya un misterio para el hombre
¡habrá poesía!».

Como confirmación de lo hasta aquí expresado quisiere resumir brevemente el pensamiento de Martín Heidegger sobre la esencia de la poesía, del que en parte me he aprovechado. Puede servir de recuerdo para muchos de Vds., que sin duda lo conocen de sobra, y me refiero aquí únicamente a la conferencia del filósofo alemán titulada *Hölderin y la esencia de la poesía*. El que sea Hölderlin el poeta elegido para apresar a su través la naturaleza íntima de la poesía, justifícase a los ojos de Heidegger, porque nadie mejor que ese lírico alemán ha merecido el título de "poeta de la poesía".

La conferencia en cuestión se reduce a una glosa libre –trasunto de las ideas filosóficas de Heidegger– de estas cinco frases de Hölderlin:

> "Poetizar, la más inocente de todas las ocupaciones".
>
> "Para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes, para que manifieste lo que él es".
>
> "Muchas cosas el hombre ha experimentado, y muchos dioses nombrado, desde que somos un diálogo y podemos oírnos mutuamente".
>
> "Empero, lo que perdura, eso lo fundan los poetas".
>
> "Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra".

Pasemos al comentario breve de estas frases.

"Poetizar, la más inocente de todas las ocupaciones". La poesía, en efecto, es una forma de juego. Un juego de palabras que a nada compromete. No hay en ella la seriedad de las otras acciones humanas que muerden inmediatamente en lo real y lo trasforman. La poesía es inofensiva e ineficaz.

Pero no hay que pensar que esta primera caracterización nos implanta ya en la esencia íntima de la poesía. Sólo sirve para indicarnos la región en que tal esencia debe ser buscada. Esta región es el lenguaje. La poesía crea sus obras en el campo del lenguaje y con la materia del lenguaje. Pero ¿qué es éste último?

«Para esto ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes, para que manifieste lo que él es». Este pasaje está tomado del borrador de un poema que había de decir lo que es el hombre por oposición a los demás seres de la naturaleza. No es, pues, extraño que el comentario de Heidegger condense aquí, tratando de conectarlos con las ideas de Hölderlin, los resultados capitales de la analítica existencial del hombre (del Dasein, en terminología heideggeriana). Tratemos, por nuestra parte, de resumirlos.

La analítica existencial nos dice que el "cuidado" constituye la estructura última e indiferenciada del Dasein. Pero el cuidado importa tres elementos: la anticipación, la facticidad y la caída. Por la anticipación, el Dasein es previamente a sí mismo, se adelanta a sí mismo en sus proyectos, encarnación de sus posibilidades. Por la facticidad, el Dasein siempre está ya en el mundo, encadenado a una situación dada. Por la caída, el Dasein se halla abocado a la inautenticidad, dominado de hecho por el impersonal o en riesgo constante de ser absorbido por él. Estos tres elementos del cuidado interesan aquí en gran manera.

En primer lugar la anticipación. El Dasein no es de una vez por todas, sino que tiene que hacerse a cada paso. Mas, para hacerse, necesita proyectarse, esbozar proyectos referentes a sí mismo y también a las cosas del mundo con las que está necesariamente ligado. Pues bien, estos proyectos dan un sentido, dotan de inteligibilidad a los existentes sobre los que recaen o a los que afectan. Todas las cosas y los hombres mismos son primigeniamente oscuridad absoluta, opacidad impenetrable. Es la proyección del Dasein la que rasga esa noche, la que desvela a esos existentes ensombrecidos, a esos existentes en bruto, arrojando sobre ellos inteligibilidad, verdad, ser. Y el lenguaje se liga constitutivamente a esta capacidad proyectiva del hombre.

En segundo término la facticidad. Ésta expresa el hecho de nuestra vinculación al mundo, de nuestra pertenencia a la tierra, de nuestra primitiva y original inserción en el conjunto de los existentes en bruto. Ni siquiera por la proyección podemos escapar enteramente a esta condición nuestra. La luz que nuestros proyectos derraman en los existentes tiene que contar con ellos y les es de algún modo deudora.

Finalmente la caída. El Dasein puede adoptar dos modos de existir: el inauténtico y el auténtico. En la modalidad inauténtica el existir humano está como vaciado de sí mismo; no tiene una verdadera subjetividad. Sometido a la tiranía del impersonal, el hombre viene a identificarse con el

mundo de sus preocupaciones y toda su vida se nutre de fórmulas vacías y estereotipadas. En cuanto a la existencia auténtica, ella siempre es una conquista trabajosa a partir de la inautenticidad, en la que el hombre –todo hombre– se encuentra primitivamente perdido, caído.

Estas ideas nos ayudarán a comprender en sentido heideggeriano, las palabras de Hölderlin. Estas tratan de expresar lo que el hombre es. Pues bien, concibamos al lenguaje como el medio fundamental de proyección del Dasein, es decir, de esclarecimiento o manifestación del ser de todo lo existente, incluido el mismo Dasein. Entonces, dado que el Dasein es esencialmente proyectivo, más aún, se constituye como tal por su propia proyección, tendremos que el hombre es aquel ser que, por medio del lenguaje, proyecta o esclarece lo que él es (y también lo que son las cosas), y esto de tal modo que ese esclarecimiento o manifestación que hace de sí mismo es inseparable, más todavía, es constitutivo de su propio ser. Así el lenguaje, inscrito en la proyección –primer elemento del cuidado– es el bien más original del hombre, es el fundamento de su propio ser.

Ahora bien, ¿qué es lo que el hombre manifiesta cuando esclarece lo que él es? Su pertenencia a la tierra, su necesaria vinculación a los existentes en bruto, de los que es deudor –heredero y aprendiz –, pero a los que debe iluminar, dotar de inteligibilidad y de sentido. En una palabra, lo que el hombre manifiesta cuando da testimonio de su ser es su facticidad – segundo elemento del cuidado.

Ya hemos visto que el lenguaje es un bien, pero Hölderlin lo califica del más peligroso de los bienes. ¿En qué consiste su peligrosidad? Sencillamente en que, siendo fuente y fundamento del ser humano, así como éste se halla siempre abocado a la inautenticidad, así también aquél está constantemente amenazado de trivialización, está siempre en riesgo de convertirse en charlatanería. Y este es el mayor peligro para el hombre, el que su vida llegue a estar montada sobre la charlatanería cotidiana. La peligrosidad del lenguaje hace referencia a la caída –tercer elemento del cuidado.

«Muchas cosas el hombre ha experimentado, y muchos dioses nombrado, desde que somos un diálogo y podemos oírnos mutuamente». De toda esta frase centremos nuestra atención por el momento en la afirmación de que los hombres somos un diálogo. Para entenderla conviene retrotraernos nuevamente a los resultados de la analítica existencial del Dasein, uno de los cuales establece que el ser en común es esencial al ser humano. El hombre no sólo es «ser-en el mundo», sino también «ser-con

los otros hombres». Pues bien, puesto que él es, así como el lenguaje debe dar testimonio de nuestra pertenencia a la tierra, de nuestro «ser-en el mundo», también debe atestiguar nuestra esencial comunidad con los otros hombres, nuestro «ser-con ellos». O lo que es lo mismo: el lenguaje debe ser un diálogo. Pero hay más; como quiera que la manifestación, por el lenguaje, de nuestro ser es inseparable de este ser y lo constituye, el mismo diálogo será también inseparable de nuestro ser en común y lo constituirá. Y por eso los hombres somos un diálogo.

Con ello queda dicho que el diálogo es el único lenguaje auténtico. A él se opone la charlatanería cotidiana, forma inauténtica del lenguaje en la cual las palabras pasan de signos a convertirse en casas. Aquí ya no interesa lo que las cosas sean, sino lo que de ellas se dice. Se llega a una idolatría de las palabras; al triunfo decidido del lugar común. La charlatanería cotidiana más es psitacismo que lenguaje. En cambio, en el lenguaje auténtico, en el diálogo, las palabras son verdaderos signos de la realidad, y no se manejan como cosas, que estuvieran desligadas de aquello que nombran, sino que, vinculadas a las cosas que tratan de manifestar, confieran a éstas su verdadero sentido. Las palabras del diálogo son palabras esenciales.

Volvamos ahora a la frase completa de Hölderlin. Ella dice que, desde que los hombres somos un diálogo (propiamente, desde que somos hombres y pertenecemos a un mundo y vivimos con otros hombres), hemos experimentado muchas cosas y nombrado muchos dioses. Los dioses, sin duda, son tomados aquí, en sentido metafórico, por los principios explicativos de las cosas. De modo que la frase en cuestión viene a decir llanamente que, desde que el hombre existe como tal, ha conocido muchas cosas y las ha explicado, o si se quiere mejor, las ha fundado, ha establecido las razones o los fundamentos de ellas. Pero esto nos remite a la frase siguiente.

"Empero, lo que perdura eso lo fundan los poetas". Llegamos ahora o lo más esencial del trabajo de Heidegger. Acabamos de decir que fundar es explicar las cosas –nombrar a los dioses, como dice Hölderlin. En último término es derramar la luz del ser sobre los existentes en bruto; es poner en claro y en orden lo que era tinieblas y confusión. Digamos ahora que esta fundación puede hacerse de dos maneras: auténticamente, implantándonos en la verdad, e inauténticamente, desviándonos hacia la no verdad. En el primer caso tendremos una fundación de lo permanente, de lo estable; una nominación esencial de las cosas. En el segundo en cambio sólo

habremos fundado lo pasajero, lo cambiante; no habremos dado a las cosas su nombre esencial, sino un nombre convencional y pragmático.

Pues bien, la fundación auténtica es la obra de los poetas.

Después de lo dicho tal vez resulten inteligibles estas palabras de Heidegger: "La poesía es la fundación por la palabra y en la palabra. ¿Y qué es lo que se funda? Lo que permanece. Mas lo que permanece ¿puede ser fundado? ¿Acaso no era ya? ¡No! Precisamente a lo que perdura ha de dársele consistencia contra la fugacidad; lo sencillo debe arrancarse a la confusión; la norma debe ser preferida a lo anormal. Es preciso poner al descubierto lo que el existente en su conjunto soporta y determina. El ser debe quedar desvelado para que el existente aparezca (...). El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Esta nominación no consiste en proveer de nombre a una cosa que anteriormente era bien conocida, sino que el poeta, profiriendo la palabra esencial, hace que lo existente venga a quedar nombrado en lo que es, y conocido como existente. La poesía es fundación del ser por la palabra. Lo que perdura no se extrae de lo efímero; lo sencillo no se saca jamás inmediatamente de lo complicado; la norma no yace en lo anormal. El fundamento no se encuentra nunca en el abismo. El ser no es jamás existente en bruto. Mas el ser y la esencia de las cosas nunca pueden derivarse de lo existente, habrán de ser libremente creados, puestos, dados. Esta libre donación es la fundación.

Las últimas palabras del texto trascrito pueden inducir a creer que esta fundación del ser por la palabra en que consiste la poesía, es el fruto de una decisión arbitraria, pues se la concibe cono libre donación. Pero en tal caso ¿como sería fundación de lo permanente? Se trata, en efecto, de una donación libre porque es primordial, porque nada hay más allá de ella; pero esto no quiere decir que sea caprichosa o arbitraria. Y llegamos con esto a la última frase de Hölderlin.

«Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra». Comentando este pasaje dice Heidegger: "La realidad humana es en el fondo poética. Y por poesía entendemos ahora la nominación que es fundación de los dioses y de las esencias de las cosas. «Habitar poéticamente» quiere decir: estar en presencia de los dioses y ser acometido por la proximidad esencial de las cosas. Que la realidad humana sea poética en su fondo quiere decir también que, en tanto que fundada (puesta sobre una base), ella no es un mérito sino un don».

La poesía debe ser concebida, pues, como la actividad humana más excelente y esencial, como el meollo más valioso de la existencia auténtica. Por ella el hombre, que se siente heredero y aprendiz de la tierra, acometido por las tinieblas de los existentes en bruto, puede elevarse a la presencia de los dioses y participaren su poder, puede hacerse fundamento para sí mismo y para el mundo, conquistando la estabilidad. Las restantes actividades humanas son méritos, vale decir, están sometidas, son dependientes. Sólo la poesía es un libre don, fundación que no está fundada.

Pero si la poesía es todo eso –el más peligroso de los bienes; fundación del ser por la palabra– ¿cómo explicar que se la califique de la más inocente de todas las ocupaciones? A aclarar este punto están dedicadas las últimas páginas de la conferencia de Heidegger. Vienen a decir que ese carácter inofensivo e ineficaz es sólo un aspecto exterior de la poesía, y una como defensa natural contra sus enemigos (contra todo lo cotidiano e inauténtico) que le permite realizar impunemente su tarea fundatriz. Pero escuchemos al propio Heidegger: "Hölderlin sabe que este lado exterior e inofensivo pertenece a la esencia de la poesía, como el valle pertenece a la montaña; porque ¿cómo esta ocupación, la más peligrosa de todas, podría realizarse y preservarse, si el poeta no estuviera fuera de lo cotidiano y protegido contra esa cotidianidad por la apariencia inofensiva que presenta? La poesía tiene el aire de un juego, pero no es un juego. El juego reúne a los hombres, pero de tal suerte que cada uno se olvida de sí mismo. En cambio, en la poesía el hombre queda concentrado sobre el fondo de su realidad humana».

Al margen ya del pensamiento de Heidegger, creo que uno de los modos como el poeta oculta y al mismo tiempo defiende su tarea fundadora es el recurso a la metáfora. A veces sólo con el rodeo de la metáfora se llega a la esencia oculta, al mismo tiempo que se disimula su apresamiento íntimo. Quiero citar a este respecto, como ejemplo, unos versos de Miguel Hernández, los contenidos en su *Oda a la escoba*, ciertamente poco conocida. En primer lugar, el poeta de Orihuela toma a la escoba como símbolo del coraje y entereza de ánimo para librar al mundo de toda suciedad o basura moral; pero ulteriormente va poniendo metáforas, que se enlazan con la escoba por cierta semejanza. Así la palmera, la columna, la espada, la flauta, la lengua, la azucena. Dicen así estos versos:

«Coronada la escoba de laurel, mirto y rosa,
es el héroe entre aquellos que afrontan la basura.

Para librar de polvo sin viento cada cosa
bajo, porque era palma y azul, desde la altura.
su ardor de espada joven y alegre no reposa;
delgada de ansiedad, pureza, sol, bravura;
azucena que barre sobre la misma fosa,
es cada vez más alta, más cálida, más pura.
Nunca, la escoba nunca será crucificada,
porque la juventud propaga su esqueleto,
que es una sola flauta muda, pero sonora;
es una sola lengua sublime y acordada,
a cuyo fuerte aliento se ausenta el polvo quieto,
y asciende una palmera, columna hacia la aurora».

También es cierto que la poesía trata principalmente de expresar aquellas riquezas humanas que resultan más oscuras al análisis científico, como las misteriosas reconditeces del amor, del sentimiento y de todas los afectos: la pena, la alegría, la esperanza, el desengaño, el miedo, la audacia, el deseo, la antipatía, etc. En estos asuntos las profundidades del poeta y su visión son mucho más penetrantes y luminosas que las del científico y las del filósofo. Pondré como ejemplo un sólo tema: el desengaño y amargura producidos por la decadencia física y moral; de todo lo cual puede ser modelo el siguiente soneto de Quevedo:

«Miré los muros de la patria mía,
si un tiempo fuertes, ya desmoronados;
de larga edad y de vejez cansados,
por obediencia al tiempo y muerte fría.

Salíme al campo, ví que el sol bebía
los arroyos del hielo desatados,
y del monte quejosos los ganados
porque en su sombra dió licencia al día.

Entré en mi casa y ví cómo cansada
entregaba a la muerte sus despojos,
hallé mi espada de la misma suerte.

Vide mi ropa de servir gastada,
y no hallé cosa en que poner los ojos
que no me diese nuevas de la muerte».

En este perfecto esquema que va desde lo más lejano a lo más cercano, el poeta habla del desmoronamiento de los muros de la patria; después, de los muros del campo, que son los árboles (ya por entonces comenzaba la desertización de España); después, de los muros de la propia casa, y últimamente, de su propia ropa, ya vieja y desgastada: todo lo cual le trae nuevas apremiantes de la muerte.

Nadie como el poeta es capaz de penetrar y de expresar esos oscuros secretos de nuestro mundo interior. Ahí la poesía supera en mucho a la ciencia, y a la misma filosofía. Lo que es el hombre en su integridad, y no de un nodo abstracto y genérico, sino de un modo concreto y personal, no lo descubrimos más que en estas vivencias íntimas, que también han sabido captar y expresar los poetas.

LA CONCIENCIA CONCOMITANTE EN SANTO TOMÁS*

1. *Propósito*

En el presente estudio me propongo prolongar y completar las reflexiones que ya hice sobre el mismo tema en el artículo titulado *El conocimiento del yo según Santo Tomás*[1]. Por lo demás debo confesar que tanto dicho artículo como este trabajo me han sido sugeridos por las consideraciones que sobre tal asunto ha hecho Antonio Millán-Puelles en *La estructura de la subjetividad*[2].

El primer modo de considerar la conciencia concomitante (y al que yo me ceñí entonces) es el que corresponde a un acto de conocimiento directo que, versando sobre un objeto distinto de ese acto, se percibe sin embargo a sí mismo, de un modo inobjetivo. En ese caso es el mismo y único acto de conocer cualquier objeto el que se conoce a sí mismo como existente, o se percibe en su singularidad, pero inobjetivamente. Hablando con propiedad, tal conciencia concomitante no es un acto de conocimiento completo, sino una dimensión (la dimensión subjetiva o inobjetiva) del acto de conocimiento en cuestión.

* Publicado en *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles* (R. Alvira, ed.), Rialp, Madrid 1990, pp. 155-172.

1. *Anuario Filosófico* 4 (1971), pp. 87-115.
2. Rialp, Madrid, 1967, pp. 325-346.

Pero tal como yo la describía en el susodicho artículo la conciencia concomitante parecía reducirse al conocimiento intelectual, y así su estudio era parcial. Es preciso, por consiguiente, indagar si se da también en el conocimiento sensitivo y de qué modo. Además es preciso considerar no sólo los actos de conocer, sino también otros actos no cognoscitivos de los que tenemos conciencia, como los de apetecer, querer, moverse e incluso existir.

Por lo demás, tratándose de un asunto bastante amplio y complejo, me habré de limitar a un desarrollo breve, compendioso y casi esquemático, sin perjuicio empero de la claridad.

Ciñéndome a esa brevedad, quiero también resaltar la importancia de la conciencia concomitante para la Ética y la Teoría del Conocimiento.

2. *Consideraciones generales*

Toda conciencia es autoconciencia, o sea, conocimiento del propio sujeto cognoscente, bien en sí mismo, bien en sus actos conscientes. Pero la conciencia o autoconciencia puede tomarse en dos sentidos: uno psicológico y otro moral. He aquí cómo los describe Santo Tomás: «El nombre de conciencia significa la aplicación de la ciencia a algo (...). Por eso la conciencia no designa un hábito especial, o una potencia, sino el mismo acto que consiste en la aplicación de cualquier hábito o cualquier noticia a algún acto particular de *dos modos: primero,* en cuanto se considera *si el acto existe o ha existido; segundo,* en cuanto se considera si dicho acto *es recto o no»*[3].

A continuación Santo Tomás aclara que, en el primer sentido, la conciencia *testifica,* pero en el segundo, *incita u obliga, aprueba, excusa, acusa o remuerde.* Pues bien, aquí no nos vamos a ocupar de la conciencia moral, sino sólo de la psicológica. Pero es preciso afinar más.

En bastantes ocasiones Santo Tomás ha distinguido entre conocer, en particular, que alguno de nuestros actos conscientes existe, y conocer, en universal, cuál es la índole o naturaleza de ese acto. Por ejemplo, en este texto que se refiere al entendimiento y a sus actos de entender: «Por cierta reflexión el entendimiento se entiende a sí mismo y a su entender (...).

3. *De Veritate,* q. 17, a. 1, c.

Pero su entender lo entiende de *dos maneras: una, en particular,* pues entiende que *él ahora entiende; otra, en universal,* en cuanto raciocina sobre *la naturaleza de su acto.* De donde también al entendimiento (...) lo entiende de dos modos: ya *percibiendo que él existe* (...), que es conocer *en particular;* ya *considerando su propia naturaleza* (...)*,* que es conocer *en universal»*[4].

No parece que haya coincidencia completa entre la división propuesta en el texto anterior y la que se propone en éste. El primer miembro de cada una de esas dos divisiones es desde luego un conocimiento de hechos o de actos, y el segundo, un conocimiento de esencias; pero la diferencia está en que en el primer texto se habla de conocer si un acto existe o ha existido (primer miembro de la división), y de una valoración o estimación de ese acto, si es recto o no (segundo miembro de la división); en cambio, en el segundo texto se habla de conocer, en particular, que el entendimiento «entiende ahora» (y no antes) y que «él existe» (no que existió) (primer miembro de la división), y de conocer, en universal, la naturaleza del acto de entender y del entendimiento mismo (sin valorar nada) (segundo miembro de la división). Pues bien, para comprender la conciencia concomitante hay que atender más a este segundo texto, y a todos los que están en esa línea, que al primero y a sus paralelos. Porque aquí, como he dicho, no vamos a ocuparnos de la conciencia moral, sino de la psicológica, y dentro de ésta especialmente de la conciencia concomitante en contraposición con la conciencia refleja.

El texto más claro sobre esos dos modos de conciencia, referidos en este caso al alma o al yo y no tanto a sus actos, es el siguiente: «Del alma pueden tenerse *dos conocimientos* (...)*: uno* por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es *propio; otro* por el que se la conoce en cuanto a lo que le es *común* con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común es aquel por el que se conoce *la naturaleza* del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se conoce *como existente en tal individuo.* Y así por este conocimiento se conoce si *existe* el alma, como cuando alguien *percibe* que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento *se sabe qué es* el alma y *cuáles son sus propiedades»*[5].

4. *Contra Gentes,* II, 75.
5. *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

Es interesante hacer notar que cuando Santo Tomás habla de conocimiento existencial del alma y de sus actos (que coincide con la llamada «conciencia concomitante») utiliza invariablemente el término «percibir», y que, en cambio, cuando se refiere al conocimiento esencial del alma y de sus actos (que se identifica con la denominada «conciencia refleja»), o habla simplemente de «conocer», o emplea los términos «considerar», «saber» o «raciocinar».

Para buscar una fundamentación a esos dos tipos de conciencia creo que se debe apelar a la distinción entre «forma» y «acto». Como quiera que la forma también es acto, la distinción que propongo es la que contrapone la forma y los otros actos que no son formas, a saber, el movimiento, la acción y la existencia. También hay que aclarar que incluso estos actos que no son formas se pueden considerar como si lo fueran, y así se puede conocer la «forma» del movimiento, o al movimiento *per modum formae,* etc. Pero el acto como acto no se puede conocer sino percibiéndolo, en una conciencia concomitante. Por eso he dicho a veces, y lo repito ahora, que la conciencia concomitante no es propiamente un acto de conocimiento completo, sino una dimensión –la dimensión subjetiva o inobjetiva– de cualquier acto de conocimiento.

Dice Santo Tomás que «todo conocimiento se verifica por alguna forma, que es en el cognoscente el principio de su conocimiento»[6]. Y esto equivale a decir que todo conocimiento tiene un objeto, o si se quiere, una dimensión objetiva. Pero a la vez, como el conocimiento es un cierto acto, solidario en muchas ocasiones con otros actos, como apetecer, querer, moverse, etc., también hay que admitir esa otra dimensión subjetiva, que es la conciencia concomitante. La conciencia refleja es, en cambio, la consideración «objetiva» o «formal» de otro acto anterior del mismo sujeto consciente, o sea, conocer un acto consciente «como si fuera una forma».

6. *De Veritate,* q. 10, a. 4, c.

3. *La conciencia concomitante de los propios actos de conocer*

a) *En los actos del conocimiento intelectual*

En este punto la discusión se ha venido centrando, sobre la base de los textos de Santo Tomás, en si el acto por el que el entendimiento conoce sus actos es distinto del acto por el que conoce un objeto cualquiera, o no es distinto sino el mismo. Porque los textos parecen abonar esas dos tesis contrapuestas.

En efecto, en sus *Comentarios a las Sentencias* escribe el santo Doctor: «Con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo»[7]; y también: «La potencia no es llevada con un acto hacia el objeto y con otro hacia su propio acto, sino que con el mismo acto el entendimiento entiende y entiende que él entiende»[8].

En cambio, en la *Summa Theologica* escribe: «Uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra otro el acto por el que el entendimiento entiende que él entiende»[9]. Y no es suficiente para explicar esta oposición de textos el suponer que entre esas dos obras ha tenido que haber una evolución doctrinal, ya que en los mismos *Comentarios a las Sentencias* escribe también Santo Tomás: «Como quiera que los actos se distinguen por sus objetos, es necesario decir que son diversos los actos que terminan en objetos diversos. De aquí que sean diversos numéricamente el acto por el que se entiende el caballo y el acto por el que se entiende el acto anterior bajo la razón de acto»[10]. No se trata de una evolución o cambio de postura, sino de dos series de afirmaciones que se deben y se pueden compaginar.

Después de lo dicho anteriormente sobre los dos modos de conciencia psicológica –la concomitante y la refleja– y la fundamentación de los mismos, la solución es fácil. Si se trata de la conciencia concomitante no se requieren dos actos: uno para conocer el objeto y otro para conocer dicho acto, sino que basta con uno solo que tiene dos dimensiones: una formal u objetiva y otra actual o inobjetiva. En cambio, si se trata de la

7. *I Sent.,* dist. I, q. 2, a. 1, ad 2.
8. *I Sent*., dist. X, q. 1, a. 5, ad 2.
9. *S. Th.* I, 87, 3, ad 2.
10. *I Sent.,* dist. XVII, a.5, ad 4.

conciencia refleja, entonces se requerirán dos actos: uno para conocer el objeto directo (una forma o esencia cualquiera), y otro distinto para conocer objetivamente (es decir, como objeto o a modo de forma) el acto de conocimiento anterior.

En la conciencia refleja se cumple perfectamente la razón aducida por Santo Tomás: «como los actos se distinguen por sus objetos, es necesario decir que son diversos los actos que terminan en objetos diversos». Pero no es el mismo objeto el de un conocimiento directo, por ejemplo, la piedra o el caballo, que el de un conocimiento reflejo que toma por objeto al acto de conocimiento anterior «bajo la *razón* de acto», o sea, esencialmente, o como «forma». Por eso, «uno es el acto por el que entendimiento entiende la piedra y otro el acto por el que entiende que él entiende la piedra» (o mejor, ha entendido, pues se trata de un conocimiento «anterior»).

En cambio, en la conciencia concomitante, que no es formal u objetiva, sino actual e inobjetiva, como no hay dos objetos, tampoco hay dos actos; y entonces «con la misma operación que entiendo lo inteligible entiendo que estoy entendiendo». No hay, pues, contradicción en los textos de Santo Tomás, sino perfecta coherencia y armonía. Una cosa es conocer, como forma y objetivamente, a un acto de conocer, y otra percibir, como acto e inobjetivamente, el acto con que actualmente se está conociendo.

b) *En los actos del conocimiento sensitivo*

La conciencia sensitiva comienza a darse en el sentido común. En sus *Comentarios al De Anima* escribe Santo Tomás: «dado que sentimos que vemos, como de modo semejante sentimos que oímos, y así respecto de cada uno de los sensibles, es necesario que, o bien por la vista se sienta que la misma vista ve, o bien por otra facultad, y lo mismo ha de ocurrir en los otros sentidos»[11].

La solución a este dilema va a ser que se trata de otra facultad, a saber, el sentido común; pero no se llega directamente a esa solución, sino por un rodeo. En efecto, comenta Santo Tomás: «Anteriormente el filósofo procedió a investigar el sentido común por aquella operación por la que sentimos que vemos y oímos. Ahora bien, por esta operación manifestó

11. *III de Anima*, lect. 3, n. 584.

que la potencia visiva siente la visión de otro modo que como siente lo sensible externo; pero aún no se puede sostener que la potencia que juzga acerca de los actos de los sentidos sea una y común. Por eso procede nuevamente a investigar tal verdad por otra operación que muestre que existe una potencia común que se relaciona de algún modo con todos los sentidos. Esta operación consiste en discernir los sensibles exteriores»[12].

Por otra parte, hablando ya por su cuenta, es decir, al margen de su comentario a Aristóteles, dice Santo Tomás que, además del juicio de discreción sobre los distintos sensibles, pertenece al sentido común «la percepción de las acciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve (mejor, siente que ve), pues esto no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por el que es inmutado, y de ella se sigue otra inmutación en el sentido común que percibe la visión»[13].

Es, pues, innegable que, para Santo Tomás, se da en el sentido común la conciencia de los actos de los sentidos propios. Ahora tenemos que probar que se trata de una conciencia concomitante. En primer lugar es claro que aquí se habla de una conciencia simultánea respecto de los actos de los sentidos externos; pues no se dice que alguien siente que ha visto, sino que siente que ve. Y no es obstáculo para esa simultaneidad el que se dé, a lo que parece, una segunda inmutación en el sentido común, de la que se da en el sentido propio. «Se sigue otra inmutación», dice el texto; pero esa secuencia expresa sólo una posterioridad de naturaleza, no temporal. Por lo demás, tratándose de facultades distintas, nada impide que esos dos actos sean simultáneos.

Sin embargo, hay algo más que mera simultaneidad; hay conciencia concomitante propiamente dicha. Ya los términos empleados son significativos, pues se habla de «percepción de las acciones de los sentidos (externos)», y de que el sentido común «percibe la visión». Pero lo decisivo es que esa percepción del sentido común no tiene por objeto los actos de los sentidos externos, sino los mismos sensibles que inmutan a éstos. Santo Tomás lo insinúa cuando dice que «la potencia visiva siente la visión de otro modo que como siente lo visible externo». La potencia visiva a la que alude tiene que ser el sentido común, que también, a su modo, ve, oye, gusta, etc.[14]. Por eso, decir que siente de otra manera es dar a entender

12. *III de Anima*, lect. 3, n. 599.

13. *S. Th.,* I, 78, 4, ad 2.

14. Véanse estos dos textos: «Obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia

que no cambia de objeto, sino de modo de conocer; al conocer el mismo objeto, el color, ahora conoce que ve. Es verdad que si se trata de dos facultades (la vista y el sentido común) también habrá dos actos; pero dos actos que tienen el mismo objeto (el color en este caso), y de los cuales uno, el acto del sentido común, percibe el otro acto, el de la vista, al mismo tiempo que se percibe a sí mismo[15].

Éste es un caso que veremos repetido en otros actos que no son cognoscitivos, como el acto de apetecer o de querer, y que requiere siempre que el acto percibido sea solidario, esté en íntima conexión con el acto cognoscitivo percipiente. Aquí la conexión de los actos de los sentidos externos con los actos correspondientes del sentido común está asegurada por el hecho de que el sentido común es la raíz común de todos los sentidos externos[16].

Por supuesto que también el sentido común tiene conciencia concomitante de sus propios actos, o sea, que con el mismo acto que conoce un objeto, un sensible, que le presenta el sentido externo correspondiente, percibe que él siente. Así lo dice Santo Tomás expresamente: «aquel sentido que es entre todos el más cercano a la naturaleza intelectual comienza ciertamente a volver sobre su esencia, porque no sólo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente»[17].

Por pura coherencia lógica hay que afirmar también que la conciencia concomitante se da en la imaginación, en la memoria y en la cogitativa. Si el entendimiento la tiene, y el sentido común también la posee por su cercanía al entendimiento, como acabamos de ver, también la tendrán los otros sentidos internos que son superiores y por consiguiente más cercanos todavía al entendimiento. Por consiguiente la imaginación, cuando imagina algo, percibe que imagina; la memoria, cuando recuerda algún hecho

obiecta quinque sensuum» (*S. Th*. I, 1, 3, ad 2). «Sensus proprius habet discernere inter contraria sensibilia, in quantum proprius participat aliquid de virtute sensus communis, quia et ipse sensus proprius est unus terminus diversarum inmutationum, quae fiunt per medium a contrariis sensibilibus. Sed ultimum iudicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem» *(III de Anima*, lect. 3, n. 613).

15. En sentido estricto no puede decirse que se trata del mismo objeto. Será el mismo objeto trascendente o mediato, pero no el mismo objeto inmanente o inmediato.

16. Véanse estos textos: «Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus, sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum» (*S. Th.,* I, 78, 4, ad l). «Sensus communis nobiliori modo recipit quam sensus proprius, propter hoc quod virtus sensitiva consideratur in sensu communi ut in radice, et minus divisa» *(III de Anima,* lect. 3, n. 612).

17. *De Veritate,* q. 1, a. 9, c. Es indudable que aquí se refiere al sentido común en su relación con los sentidos externos.

pasado, percibe que recuerda, y la cogitativa, cuando conoce alguna esencia en concreto o en particular, percibe que conoce. En todos estos casos se trata de una conciencia concomitante en sentido propio, o sea, que con el mismo acto con que imaginamos o recordamos o cogitamos un objeto cualquiera, con ese mismo percibimos a la par que estamos imaginando o recordando o cogitando. Esos actos de nuestros sentidos internos, como todos los actos de conocer, tienen una dimensión objetiva, que es en cada caso lo imaginado o lo recordado o lo aprehendido por la cogitativa, pero tienen también una dimensión subjetiva o inobjetiva, que permite detectar que esos actos se dan en nosotros, o que los estamos llevando a cabo.

No quisiera terminar este apartado sin indicar que en la memoria se da también una cierta conciencia refleja, como se desprende de este texto de Santo Tomás: «La condición de pasado puede referirse a dos cosas: al objeto que se conoce y al acto de conocimiento, y los dos se dan conjuntamente en la parte sensitiva, que es aprehensiva de algo en cuanto es inmutada por el sensible presente. De aquí que el animal recuerde a la vez que ha sentido en el pasado y que ha sentido algo pasado»[18]. Si lo recordado es el objeto de la memoria, y no sólo podemos recordar los hechos sensibles, sino también los actos con que fueron sentidos, quiere decirse que los actos de conocimiento sensitivo (y sin duda también otros, como los de apetición sensible) pueden ser objetos de la memoria, o sea, que ésta puede conocerlos objetivamente. Y esto es una cierta conciencia refleja. Pero no nos podemos detener aquí.

4. *La conciencia concomitante en los propios actos de querer y apetecer*

a) *En los actos de la voluntad*

Comencemos por reproducir un texto clave: «El acto de la voluntad no es más que cierta inclinación que sigue a la forma entendida, como el apetito natural es cierta inclinación que sigue a la forma natural. Pero la inclinación de cada cosa está en dicha cosa con arreglo a su peculiar modo de ser. Por eso la inclinación natural está naturalmente en la cosa natural; y la inclinación en la que consiste la apetición sensible está sensiblemente en

18. *S. Th.,* I, 79, 6, ad 2.

el que siente; e igualmente la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en el que entiende., como en su primer principio y en su propio sujeto (...). Pero es lógico que lo que está inteligiblemente en el sujeto inteligente sea entendido por él. Luego el acto de la voluntad es entendido por el entendimiento, ya cuando alguien percibe que él quiere, ya cuando conoce la naturaleza de su acto, y por consiguiente la naturaleza de su principio, que es el hábito o la potencia»[19].

Al final de este texto está claramente expresada la conciencia concomitante que el entendimiento tiene de los actos de la voluntad: «cuando alguien percibe que él quiere». Ahora se trata de ver cómo es esto posible.

Es cierto que la voluntad, como el entendimiento, puede reflectir sobre sí misma y querer su propio querer, y esto también de dos maneras: con conciencia refleja, que toma por objeto de un nuevo querer al querer anterior, o con conciencia concomitante, que refuerza un acto único de querer percibiendo que se quiere y queriendo querer. Pero es evidente que aquí andan íntimamente unidos el entendimiento y la voluntad, pues es el entendimiento quien presenta su objeto al querer y percibe el querer. Esta unión, esta estrechísima conexión, es esencial. Es verdad que se trata de dos facultades distintas, pero solidarias y complicadas, pues ni el entendimiento se puede dar sin la voluntad, ni ésta sin aquél. Santo Tomás escribe: «Estas dos potencias, a saber, el entendimiento y la voluntad, no han de pensarse como situalmente distinguidas en el alma»[20]. No están la una arriba y la otra abajo, o una aquí y otra allí; más bien hay que decir que el entendimiento está en la voluntad y la voluntad en el entendimiento. Por eso el acto de la voluntad está inteligiblemente en el que entiende y el acto del entendimiento está volitivamente en el que quiere. Por consiguiente, cuando hay conciencia refleja, así como hay dos actos de querer, también hay dos actos de entender; pero cuando hay conciencia concomitante, el mismo acto de entender con el que se entiende el objeto querido es el que percibe el acto de querer dicho objeto, y lo percibe subrayando su dimensión subjetiva y la fuerza libremente dominadora de sí mismo.

En este compendio no se puede descender a más detalles. Sólo apuntar que así como hay diversidad específica de actos de querer, así también la hay en los de entender correspondientes. De esta suerte, la simple aprehensión del fin se empareja con la simple volición; la aprehensión del fin

19. *S. Th.,* I, 87, 4, c.
20. *De Veritate,* q. 10, a. 9, ad 3.

en cuanto ausente es solidaria con la intención; la aprehensión del fin presente y poseído se corresponde con la fruición; el consejo absoluto se empareja con el consentimiento; el consejo comparativo y el último juicio práctico son solidarios con la elección, y finalmente el imperio se corresponde con el uso activo. En cada caso, pues, los actos de entender correspondientes son los que proporcionan la conciencia concomitante de cada acto de la voluntad.

b) *En las pasiones de los apetitos sensitivos*

De modo parecido a como están enlazados el entendimiento y la voluntad, lo están también los sentidos y los apetitos sensibles. En el texto citado más atrás Santo Tomás afirma que «la inclinación de la apetición sensible está sensiblemente en el que siente». Por tanto, los sentidos conocen las apeticiones sensibles, o sea, las pasiones.

Mas ¿qué modalidad presenta este conocimiento? A falta de textos explícitos habrá que deducirlo de lo ya asentado y de lo que se insinúa en otros textos. Por ejemplo, en el último texto citado se dice que el acto de la voluntad está inteligiblemente en el sujeto que entiende «como en su primer principio y en su propio sujeto», y esto también se puede extender a la apetición sensible, o sea, que las pasiones y los mismos apetitos sensibles están en el sujeto que siente como en su primer principio, pues de él resultan, y como en su propio sujeto, pues en él arraigan. Las potencias apetitivas sensibles proceden, pues, del compuesto que forman alma y cuerpo, pero a través de las potencias cognoscitivas sensibles, y asimismo arraigan en ese compuesto, pero a través de los sentidos. O sea, que hay una unión íntima entre las potencias apetitivas y las cognoscitivas en el plano sensible, de suerte que las unas no pueden darse sin las otras y son mutuamente solidarias. Del mismo modo, los actos de ellas –conocimientos y apeticiones– tienen que estar en íntima conexión, salvando lo específico de cada uno.

Las pasiones son provocadas por las formas sensibles presentadas por los sentidos al apetito concupiscible y al irascible, y el objeto de tales pasiones son esas mismas formas sensibles aprehendidas por los sentidos, pero no en cuanto cognoscibles, sino en cuanto apetecibles.

Pues bien, si las pasiones tienen que ser sensiblemente conocidas, es evidente que no podrán conocerse a sí mismas, pues no son cognoscitivas, y que habrán de conocerlas los sentidos. ¿Pero cuáles de éstos y con qué actos? Lo lógico es suponer que no serán los sentidos externos, que no pueden conocer sus propios actos, pues para esto se requiere el sentido común, sino los sentidos internos; y los actos de conocimiento más adecuados para ello son, sin duda, los que, en cada caso, presenten sus objetos a las distintas apeticiones sensibles. De modo que si la imaginación, por ejemplo, presenta al apetito concupiscible una forma sensible ausente que es conveniente al animal (o al hombre en cuanto animal) y apetecible por él, en dicho apetito surgirá la pasión del deseo, la cual será conocida por la imaginación con ese mismo acto con que conoce el objeto apetecible. Se tratará, por supuesto, de una conciencia concomitante, o sea, que la imaginación, por seguir con el ejemplo, conocerá el objeto y a la vez percibirá que lo conoce y percibirá asimismo el propio deseo.

Hablando en general, los actos de apetición, que no son cognoscitivos, por estar íntimamente unidos, fundidos, con los actos de conocimiento que presentan a aquéllos sus objetos apetecibles, a la par que conocen esos objetos, conocen o perciben que ellos conocen, y que las pasiones así provocadas se dan en nosotros, detectan también los actos de los apetitos.

Esta conciencia concomitante en relación con nuestras pasiones puede ser realizada por cualquiera de nuestros sentidos internos, y concretamente: por el sentido común para los objetos apetecidos presentes; la imaginación, para los ausentes o nunca vistos; la memoria, para los recordados, y la cogitativa, para los que, además de sensiblemente aprehendidos, son también racionalmente queridos. Para extraer esta última conclusión me baso en este texto de Santo Tomás: «Se dice que el entendimiento o la razón ordenan el apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y la cogitativa en el hombre, siendo ésta regida por la razón universal, sino por la imaginación y los sentidos. De aquí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena»[21].

21. *S. Th.,* I, 81, 3, ad 2.

Por lo demás podría hacerse aquí una mención especial de la memoria, la cual, así como puede llevar a cabo una cierta conciencia refleja sobre los actos de todos los sentidos, también puede tener esa conciencia refleja de las pasiones anteriormente percibidas.

5. *La conciencia concomitante de nuestros actos imperados*

a) *Aclaraciones previas*

Se llaman «actos imperados» a todos aquellos que proceden de cualesquiera facultades, pero bajo el imperio de la razón y el uso activo de la voluntad. El imperio es un acto de la razón, solidario con el uso activo, que es un acto de la voluntad. En estricto sentido son dos actos, que proceden de facultades distintas; pero también se puede hablar de un solo acto complejo procedente de dos facultades que actúan solidariamente[22]. En el imperio la razón pone lo más esencial: la dirección, y toma de prestado de la voluntad lo que le es adyacente: el impulso; en cambio, en el uso activo, la voluntad pone lo principal: la ejecución activa, y toma de prestado del entendimiento lo que le es concomitante: la ordenación. Pues bien, los llamados actos imperados son los procedentes de ese acto complejo que se podría llamar «imperio-uso», y que se realizan por cualesquiera facultades.

He dicho por cualesquiera facultades, pero ¿cómo debe entenderse esto? Hay unas, el entendimiento y la voluntad, que llevan a cabo actos imperados que son a la vez actos elícitos; así el entendimiento se impera a sí mismo y es usado por la voluntad, y la voluntad se usa a sí misma y es imperada por el entendimiento. Pero hay otras facultades que realizan actos imperados más propiamente tales al recibir el mandato-impulso del entendimiento y la voluntad, o sea, que se mueven por el imperio-uso, y sus actos, aun siendo realmente distintos de aquél, prolongan dicho imperio-uso y son solidarios con él.

22. Al hacer estas afirmaciones no ignoro que el imperio, en muchas ocasiones, es anterior al uso activo; pero yo me refiero al imperio en cuanto solidario con el uso, o sea, cuando ya se da el uso, porque entonces el imperio no cesa, sino que se mantiene como fecundando o informando al uso. Este es el «imperio perfecto» del que habla Santo Tomás en *S. Th.,* I-II, 17, 5, ad 1. En el mismo sentido hay que interpretar mis afirmaciones anteriores sobre la conciencia concomitante de cualquier acto de querer y de cualquier acto de apetición sensible.

En este segundo caso se encuentran, primero, los sentidos internos, exceptuando al sentido común (o sea, la imaginación, la memoria y la cogitativa); segundo, los apetitos sensitivos (el concupiscible y el irascible), y tercero, las potencias motoras en la medida en que son capaces de recibir y ejecutar ese imperio-uso de las facultades superiores; por ejemplo, la facultad locomotiva. Veamos cada uno de estos casos, aunque sea brevemente.

Pero antes hagamos una aclaración muy necesaria. Se trata de la solidaridad y continuidad entre el imperio-uso activo y la ejecución pasiva de las potencias imperadas y usadas. ¿Puede decirse que se da aquí un solo acto, o más bien que son dos, aunque en estrecha continuidad? Santo Tomás escribe lo siguiente: «En los actos humanos el acto de la potencia inferior se comporta materialmente respecto del acto de la superior, ya que la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve. E igualmente el acto de la causa principal se comporta formalmente respecto del acto de la instrumental. De donde es patente que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno, aunque tenga muchas partes»[23]. En suma, se trata de un único acto complejo, que entraña diversidad de partes o momentos.

b) *En los actos de los sentidos internos*

Está claro que Santo Tomás defiende que los sentidos internos pueden ser dominados por la razón y la voluntad. En cambio, esto no es posible por lo que se refiere a los sentidos externos. Baste recordar este texto: «Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan de cosas exteriores. De este modo, están sometidas al imperio de la razón que puede no solamente provocar o calmar las pasiones de las potencias apetitivas sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa»[24].

Por lo que se refiere al sentido común, en este punto, su condición es la misma que la de los sentidos externos, y por eso sus actos no son impe-

23. *S. Th.,* I-II, 17, 4, c.
24. *S. Th.,* I, 81, 3, ad 3.

rados ni imperables. En cambio, lo que dice Santo Tomás de la imaginación es perfectamente aplicable a la memoria y a la cogitativa, y de ello es fácil encontrar testimonios textuales. Sobre todo la cogitativa, en cuanto es colativa o comparativa de las «intenciones particulares», está enteramente sometida a la razón y a la voluntad. La imaginación puede sustraerse a ese dominio en su función de simple evocación de imágenes anteriores, pero no en su función de creación de imágenes nuevas. Finalmente, la memoria tiene cierta autonomía en su función de simple recordación, pero no la tiene en cuanto a la búsqueda de recuerdos perdidos, como reminiscencia.

Pues bien, dada la continuidad y solidaridad que existe entre el imperio-uso por una parte y los actos imperados de los sentidos internos por otra, hay que decir que la conciencia concomitante de esos actos imperados (en cuanto imperados o sometidos al dominio de la razón y de la voluntad) debe ser llevada a cabo por el acto correspondiente de la razón, o sea, por el imperio perfecto, solidario a su vez con el uso activo de la voluntad y el uso pasivo de dichos sentidos. Ese acto de imperio, en efecto, tendrá por objeto a los actos imperados de los sentidos internos –éstos son el contenido del mandato–; pero, de una manera inobjetiva o con conciencia concomitante, se percibirá a sí mismo, percibirá al uso activo correspondiente de la voluntad, y percibirá también, es decir, se dará cuenta de que se están ejecutando, los susodichos actos imperados de los sentidos internos.

Y no parece que pueda extrañar el que una misma realidad –en este caso, los actos de los sentidos internos– sea conocida como objeto, o como forma, por un determinado acto de entender, y que a la vez sea conocida (o mejor, percibida) inobjetivamente, por ese mismo acto de entender. Aunque sobre este punto volveremos en el apartado siguiente.

c) *En los actos de los apetitos sensitivos*

Es conocida la doctrina de Aristóteles, que hace suya Santo Tomás, según la cual los apetitos sensitivos obedecen a la razón y a la voluntad con subordinación «política», no «despótica». Recordemos lo esencial de esa doctrina. La razón puede mover a los apetitos sensitivos, a través sobre todo de la cogitativa, que está sometida a ella, como la razón particular, a la universal. Asimismo la voluntad puede mover a los susodichos apetitos,

como la causa principal mueve a la instrumental. Pero este dominio de las potencias superiores sobre las inferiores no es completo o «despótico», sino con cierta capacidad de resistencia por parte de las inferiores; por consiguiente el dominio de aquéllas es imperfecto o «político» respecto de éstas[25].

Tampoco es que el dominio de la razón y de la voluntad sobre las pasiones de los apetitos sensitivos se realice por separado: la razón por un lado y la voluntad por otro. Las pasiones obedecen, cuando lo hacen, al imperio-uso, y este acto complejo de las facultades superiores es el que se prolonga luego en las inferiores, hasta llegar a los actos pasionales imperados.

Por lo que se refiere a la conciencia concomitante de esas pasiones imperadas, nada nuevo hay que añadir a lo anteriormente expuesto: es el acto del imperio perfecto, solidario con el acto del uso activo correspondiente, y solidario además con los actos imperados de los sentidos internos y con los actos pasionales imperados, el que, de manera concomitante o inobjetiva, detecta o percibe todos esos actos: primero a sí mismo, después al acto de la voluntad, después a los actos de los sentidos y finalmente a las pasiones; pero todo ello *per modum unius,* pues se trata de un todo complejo con varias partes o momentos.

No es ocioso advertir que ese orden de prioridad y posterioridad de los actos anteriormente enumerados es un orden natural y no cronológico. Cuando se da el imperio perfecto respecto de estas o aquellas pasiones imperadas, no hay una sucesión temporal de los distintos momentos del proceso «acto imperante-actos imperados», sino que se cumple en un instante. Pero también es cierto que no es posible saltar o dejar de lado uno solo de aquellos momentos; por ejemplo, el correspondiente a los sentidos internos. En efecto, el imperio del entendimiento y el uso de la voluntad no ordenan ni mueven a las pasiones sino a través de los actos de los sentidos internos, y especialmente de la cogitativa, como ya hemos dicho. Ningún eslabón de esta cadena puede romperse.

También hay que precisar que ese acto de imperio perfecto que cumple la función de conciencia concomitante de todos los actos que le están subordinados y de sí mismo, tiene por objeto a los actos de los apetitos sensitivos, que son los definitivamente imperados, de suerte que esas pasiones imperadas están proyectivamente o como ideas en el propio enten-

25. Cfr. *S. Th.,* I, 81, 3, y lugares paralelos.

dimiento, antes del mandato y durante la ejecución del mismo. Esto lo exige la índole misma de ese proceso, y en este sentido se puede también interpretar lo que dice Santo Tomás, comentando a San Agustín, en este texto: «Los afectos del alma están en el entendimiento, no mediante sus semejanzas, como los cuerpos, ni por su presencia habitual, como las artes y las ciencias, sino como está en el principio lo que de él procede, pues la noción de lo principiado está en su principio»[26]. Ciertamente una cosa es tener en el entendimiento la noción de las pasiones que se van a imperar o se están imperando, y otra muy distinta percibir inobjetivamente, por conciencia concomitante, que tales pasiones se están dando en nosotros como consecuencia de nuestro imperio. Sin embargo, en uno y mismo acto de imperio perfecto se dan esas dos cosas: la una en su dimensión objetiva, y la otra en su dimensión subjetiva.

d) *En los actos de las potencias motoras*

Es también doctrina aristotélico-tomista que las potencias motoras obedecen en nosotros los mandatos de la razón y los impulsos de la voluntad sin resistencia alguna y de modo inmediato: «el alma domina al cuerpo con poder despótico, porque los miembros del cuerpo de ningún modo pueden resistir al imperio del alma, sino que, al instante, según el deseo del alma, se mueven las manos y los pies y cualquier otro miembro que esté naturalmente ordenado a ser movido por la voluntad»[27]. Esos miembros que obedecen sumisos las órdenes de la razón expresan en sus movimientos, con mucha frecuencia, la índole espiritual de nuestra alma. Así el aparato de fonación, el locomotivo, las manos –instrumento de todos los instrumentos–, los gestos de la cara, las miradas, etc. Parece como si la racionalidad del hombre se difundiera por todo su cuerpo y rezumara en esos movimientos.

Pues bien, digamos que la conciencia concomitante de los actos de todas esas potencias motoras se verifica también con el acto del imperio perfecto y completamente determinante, que constituye el origen de los mismos y que se prolonga en ellos. Así, al mismo tiempo que voluntariamente andamos o hablamos o gesticulamos o manipulamos una cosa cualquiera,

26. *S. Th.,* I, 87, 4, ad 3.
27. *S. Th.,* I, 81, 3, c.

etc., estamos dándonos cuenta de que lo hacemos y de que así lo queremos. Una vez más hay que recurrir, como explicación, a la solidaridad de esos actos con el imperio-uso correspondiente, y a ese todo complejo que abarca, en la unidad de un solo acto humano, la variedad de sus partes o momentos.

6. *La conciencia concomitante de nuestra propia existencia*

De los actos que son percibidos en la conciencia concomitante, hemos examinado ya los movimientos pasivos y activos (como las sensaciones o las pasiones y los actos de las potencias motoras) y las acciones inmanentes y transitivas (como sentir, imaginar, recordar, cogitar, entender, apetecer o querer y los actos imperados de las potencias motoras)[28]; pero queda por examinar otro acto: la existencia. ¿Cómo percibimos la existencia de nosotros mismos y de nuestros actos?

Para contestar a esta pregunta comencemos por recordar este texto de Aristóteles, que hace suyo Santo Tomás: «en el hecho de que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos»[29]. O sea que, por la conciencia concomitante de nuestros actos de sentir y de nuestros actos de entender, tenemos también conciencia concomitante, tanto en el orden sensible como en el intelectual, de que existimos.

Efectivamente, ni el movimiento ni la acción se dan sino en lo existente. Si, pues, nuestros sentidos y nuestro intelecto tienen conciencia concomitante de las acciones que realizamos y de las pasiones e inmutaciones que nos afectan, también tendremos conciencia concomitante de que existimos. Esta conciencia o percepción de nuestro propio existir es, sin duda, más patente en el conocimiento intelectual que en el sensitivo, pues «los sentidos no conocen el existir sino bajo el aquí y el ahora, mientras que el entendimiento lo aprehende de modo absoluto, sin límite de tiem-

28. Las repeticiones no son un lapsus. Los movimientos activos se identifican con las acciones transitivas, y las sensaciones y las pasiones son a la vez movimientos pasivos en los órganos corpóreos y acciones inmanentes en las potencias respectivas.

29. *Ética a Nicómaco,* IX, 9; Bk. 1170 a 31-33.

po»[30]; pero de alguna forma, como se ve, también en el conocimiento sensitivo se da esa percepción.

Y no hay que inventar razones nuevas para defender esta conciencia concomitante del acto de existir. Las facultades cognoscitivas, al actualizarse, perciben sus propios actos de conocer y todos aquellos actos que están íntimamente unidos a tales conocimientos. Pero ningún otro acto está más unido a cualquier cosa que el acto de existir, pues, como dice Santo Tomás, «el existir es lo más íntimo a cada cosa y lo que más profundamente penetra en todas»[31].

Es verdad que, en el orden intelectual, podemos tener, además, una conciencia refleja de nuestro acto de existir, el cual es concebido entonces como lo que nos es más íntimo y como el principio más radical de todos nuestros actos; pero en esa conciencia refleja se da también la conciencia concomitante de nuestro existir; o sea que aquí el existir se nos da por partida doble: objetivamente, pues sobre él versa la reflexión, e inobjetivamente, pues lo percibimos al percibir que lo estamos considerando[32].

7. *Importancia de la conciencia concomitante*

El estudio de la conciencia concomitante es de gran importancia, tanto en la Ética, como en la Teoría del Conocimiento.

En la Ética, porque ayuda a comprender mejor la interacción entre el entendimiento y la voluntad, sobre todo en el acto de la elección, que es el asiento de nuestra libertad. En efecto, tras la deliberación o consejo comparativo, el último juicio práctico del entendimiento es el que determina definitivamente la elección de la voluntad; pero en el bien entendido que es la voluntad la que hace que ese juicio sea el último. Si consideramos ahora que dicho juicio práctico, cualquiera que sea su objeto, percibe o tiene conciencia concomitante del acto de la elección, al que él mismo determina objetivamente, la presencia del entendimiento en la voluntad y de ésta en aquél resulta más comprensible. Ese juicio práctico presenta el me-

30. *S. Th.,* I, 75, 6, c.

31. *S. Th.,* I, 8, 1, c.

32. No debo dejar de decir aquí que hay casos privilegiados de percepción de nuestro existir; entre ellos los que A. Millán-Puelles ha descrito como modos de "reflexividad originaria". Véase *La estructura de la subjetividad*, pp. 346-363.

dio preferible en estas determinadas circunstancias, pero, dada su condición de práctico, no puede hacerlo sin tener en cuenta las condiciones actuales de la misma voluntad. El acto de elegir es plenamente solidario con el acto de juzgar lo que es preferible aquí y ahora, hasta el punto que puede considerarse como un sólo acto con dos partes o momentos. Allí resplandece la luz del entendimiento que conoce los medios, los compara y concluye aceptando uno, en el juicio práctico, como preferible a cualquier otro, pero, sin mengua de esa luz, allí está también, llenándolo todo, la intención de la voluntad que, por sus disposiciones o hábitos, está siempre bien o mal dispuesta en orden al fin. La conciencia concomitante ilustra, pues, mejor que otras instancias, la verdad de la tesis tomista según la cual «la voluntad sigue siempre al último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último, depende de la voluntad».

Pero todavía es mayor la importancia de la conciencia concomitante en Teoría del Conocimiento. En efecto, a partir de la Filosofía Moderna se han enfrentado irreductiblemente dos posturas gnoseológicas: una que pone el origen del conocimiento en el propio conocimiento, que a la postre concluye por absorberlo todo en su seno, incluido el ser, y otra que pone en el ser el origen del conocer, corriendo a veces el peligro de ignorar o malinterpretar la originalidad del conocer. Cuando yo conozco ¿qué es lo que conozco? ¿A mí mismo o a algo mío, como mi acto de conocer? ¿O por el contrario, conozco un ser, una realidad, ignorándome a mí o saliendo de mí? La conciencia concomitante nos explica que las dos cosas son verdad, y que tanto el idealismo como el realismo aciertan en lo que positivamente afirman. En todo conocimiento me conozco a mí mismo y a mi propio acto de conocer, pero no objetivamente, sino inobjetivamente, y además hay algunos conocimientos, posteriores siempre, que son reflejos y toman por objeto al sujeto cognoscente y a sus actos de conocer. Pero también es cierto que en los conocimientos directos, que son siempre anteriores, el objeto es una realidad distinta de mí mismo. Idealismo y realismo tienen razón en lo que afirman, pero no en lo que niegan. Y esto sólo es comprensible desde la doctrina aquí expuesta de la conciencia concomitante.

CONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA*

1. *Planteamiento de la cuestión*

En una primera apreciación, conocimiento y experiencia se relacionan entre sí como el todo y la parte, en el sentido de que toda experiencia es conocimiento, pero no todo conocimiento es experiencia. Por lo demás, ese todo no es propiamente lo que se llama un "todo universal", unidad lógica específica o genérica, pero en cualquier caso "unívoca", y por ello sus partes tampoco son las llamadas "partes subjetivas"; se trata más bien de un "todo potestativo", es decir, "análogo" con partes asimismo "potestativas", esencialmente diversas entre sí, aunque coincidentes en algún aspecto.

La experiencia ha solido ser caracterizada como conocimiento de lo singular, cosa que compete a todos los conocimientos sensitivos. Por eso, a veces, se ha identificado sin más experiencia con conocimiento sensitivo. Pero bien pronto se descubre que esa identificación no es posible, pues el entendimiento, cuyo objeto propio es lo universal, también conoce a su manera lo singular (lo singular material por una parte, y lo singular de los actos espirituales por otra); y además la experiencia no implica sólo conocimiento de lo singular, sino más concretamente, de lo singular exis-

* Publicado en *El hombre: inmanencia y trascendencia. XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, (R. Alvira y A. Sison, ed.), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991, pp. 113-130.

tente: por ejemplo, las cualidades sensibles que inmediatamente inmutan los sentidos externos, o los actos de estos sentidos que inmediatamente afectan al sentido común, o los actos del entendimiento que el propio entendimiento percibe en una conciencia concomitante. Aunque versen sobre lo singular, a nadie se le ocurre afirmar que la imaginación tiene experiencia de lo imaginado o que la memoria tiene experiencia de lo recordado. Para que haya experiencia se requiere que lo conocido sea singular, pero también que exista actualmente y se halle, en su realidad singular, actualmente al alcance de las potencias cognoscitivas que lo perciben.

¿Y cuál es la otra parte "potencial" (suponiendo que sea una sola) de ese todo potestativo y análogo que es el conocimiento? No se puede decir sin más que es el conocimiento intelectual, aunque éste tenga por objeto propio lo universal, en contraste con lo singular de la experiencia. O dicho de otro modo: así como la experiencia se da también en el conocimiento intelectual y no sólo en el sensitivo, así el "otro conocimiento" que no es experiencia se da también a su modo y manera en el conocimiento sensitivo y no sólo en el intelectual. La distinción entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual es muy cierta; pero no coincide con la distinción entre conocimiento experimental y no experimental. Se trata, más bien, de dos divisiones que se cruzan.

Puestos a encontrar otra vía, entiendo que esos dos tipos de conocimiento coinciden con los resultantes de otra división, apuntada por San Agustín y desarrollada por Santo Tomás. Es la famosa *duplex cognitio*, que éste último expone en *De Veritate*[1]. Es verdad que allí se habla del conocimiento del alma o de la mente y también de los actos del alma y de sus potencias y hábitos; no se alude para nada al conocimiento de otras cosas distintas del alma o que no caigan del lado de la subjetividad. Pero el camino está abierto para indagar si esa distinción puede extenderse a otros campos o no.

Recordemos el texto fundamental al que hemos hecho referencia: «Del alma pueden tenerse *dos conocimientos*, como dice San Agustín (*De Trinitate*, IX, 6): *uno* por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es *propio*; *otro* por el que se la conoce en cuanto a lo que le es *común* con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquel por el que se conoce la *naturaleza* del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se

1. q. 10, a. 8, y lugares paralelos.

conoce como *existente* en tal individuo. Y así, por este conocimiento se conoce si *existe* el alma, como cuando alguien *percibe* que tiene alma; en cambio, por el otro se *sabe qué* es el alma y cuáles son sus propiedades».

Como se ve, comiénzase en el texto por distinguir el conocimiento de lo "propio" y el conocimiento de lo "común"; pero de aquí se pasa inmediatamente a esta otra caracterización: el primero es la "percepción" de la "existencia" en un individuo; el segundo es el conocimiento de la "naturaleza" o "esencia". De un modo sumario, pues, al primero se le puede llamar "conocimiento existencial" y al segundo, "conocimiento esencial".

Pues bien, nada se opone a que estos dos tipos de conocimiento se den también en relación con otra cosa cualquiera, y no sólo por respecto al alma. En efecto, sobre cualquier cosa pueden plantearse estas dos cuestiones: *an sit*, si existe, y *quid sit*, qué es o cuáles son sus propiedades. Por otro lado, resulta significativo que el término usado por Santo Tomás, de manera constante y reiterada, para designar el que hemos llamado "conocimiento existencial" sea el de "percepción" (o "percibir"), siendo así que para él «la percepción significa cierta noticia experimental»[2]. En cambio, para el "conocimiento esencial", o habla simplemente de "conocer", o emplea los términos "saber" y "considerar".

Según mi opinión, para dar a este asunto una solución global y fundamentada, hay que comenzar por distinguir entre "forma" y "acto". Ya sé que la forma también es acto, pero en la contraposición que propongo se apunta a los otros tipos de acto que no son forma, a saber, el movimiento, la acción y la existencia. Se trata, pues, de contraponer la forma a los otros tipos de acto. Hecha esta distinción, el primer modo de conocimiento del que venimos hablando es el que se refiere al acto; más concretamente, el que percibe o detecta un acto. En cambio, el segundo modo de conocimiento es el que se refiere a la forma, el que aprehende, conoce o considera una forma.

Pero el problema se complica cuando echamos de ver que los actos que no son forma también se pueden considerar como forma: se puede, en efecto, aprehender o conocer la "forma" del movimiento, o de la acción, o incluso, aunque parezca disparate, la "forma" de la existencia, en el sentido de tener noción de ella. Y entonces ¿dónde queda la distinción de la *duplex cognitio*? A mi manera de ver no hay más que una solución, y es la de considerar que el conocimiento existencial o experimental no es "otro"

2. *S. Th.,* I, q. 43, a. 5, ad 2.

conocimiento, sino una dimensión del conocimiento sin más, que versa siempre sobre alguna forma. Se trata entonces de distinguir en todo conocimiento su dimensión objetiva o formal: una forma o algo que se aprehende *per modum formae*; y su dimensión subjetiva o actual: un movimiento, una operación o un existir, que se perciben *per modum actus*.

Estas dos dimensiones del conocimiento sin más: objetiva y subjetiva –objeto y acto– son las que hacen posible distinguir "conocimiento" y "experiencia", y esto no sólo por lo que se refiere al alma y a sus actos, sino también por lo que atañe a cualquier otra cosa, de la que conocemos su forma, su determinación, su esencia, y también percibimos su realidad presente y actuante. Pero entender bien esto precisa mayores desarrollos.

2. *El conocimiento en general*

Para penetrar en la esencia del conocimiento es preciso partir de la "noción previa" que todos tenemos de lo que es conocer. Porque todos sabemos lo que decimos cuando hablamos de que conocemos unas cosas y otras no, o de que tú conoces, pero yo no conozco esto o aquello. Hay en todos nosotros una noción previa que da sentido a esas expresiones y sirve de base para cualquier discusión sobre las mismas. Cualquiera de las teorías filosóficas que han tratado de explicar el conocimiento han tenido que partir de esa noción, y respecto de ella siempre han llegado tarde. Las teorías filosóficas habrán podido precisarla y desentrañarla y fundamentarla; pero no han logrado desecharla, ni corromperla, ni suplantarla.

Pues bien, esa noción previa que todos tenemos del conocimiento nos lo presenta como "cierta actividad del sujeto por la que captamos las cosas como son en sí"; no que las captamos en sí (más bien parece que las captamos en nosotros), sino que las captamos como son en sí, es decir, tal como son. Y si esto no ocurre respecto de una cosa cualquiera, decimos que no la conocemos.

He dicho antes que las teorías filosóficas sobre el conocimiento llegan tarde; pues si alguien nos dice que no conocemos las cosas como son en sí, sino tal como se nos aparecen, para entender esto que se nos dice es necesario que tengamos la noción de "captar las cosas como son en sí", y no la tendríamos si esa noción no fuera anterior a la teoría filosófica que trata de descartarla. El resultado de todo ello es que, en nuestras reflexio-

nes filosóficas, necesariamente hemos de partir de esa noción previa, y no para desecharla (lo que es de hecho imposible), sino para profundizarla y explicarla.

Pues bien, Aristóteles primero y Santo Tomás después, partiendo desde luego de esa noción previa, han descrito al conocimiento como "la posesión de la forma de otra cosa" y como "actividad inmanente". Santo Tomás escribe que «los seres cognoscitivos se diferencian de los que no lo son en que éstos últimos están constreñidos a la posesión de su sola forma, pero los primeros pueden poseer, además de su forma, la forma de otra cosa»[3]. Esa posesión, no de otra forma, sino de la forma de otra cosa, tiene que ser inmaterial, como ya lo había señalado Aristóteles: el conocimiento es la posesión inmaterial de una forma. Pues cuando poseemos materialmente una forma, la hacemos nuestra, la incorporamos a nuestro ser, y aquí se trata de poseerla ciertamente, pero no como nuestra sino como ajena, como la forma de otra cosa. Y esto es también poseer una forma objetivamente porque el objeto es lo puesto delante, lo enfrentado, y la forma conocida está siempre como enfrentada al sujeto cognoscente.

Pero también el conocimiento se nos presenta como actividad inmanente, que no sale de nosotros para ir a las cosas, sino que se consuma o completa en la intimidad del sujeto. La diferencia respecto a la actividad transitiva es clara: ésta produce un efecto exterior al agente, y además se prolonga o distiende en un proceso más o menos largo, que termina cuando el efecto está acabado, concluso. Y cuando el efecto está acabado en el sentido de completo, la actividad transitiva se acaba a su vez pero en el sentido de dejar de ser, de no existir ya por más tiempo. En cambio, la acción inmanente no produce efecto alguno exterior, y además no tiene proceso, sino que desde el principio está completa. Como el término de la misma es el objeto, o sea, la forma conocida, el objeto se da también desde el principio, y la actividad se demora (mejor, permanece), tal cual es desde el principio, sin cambio alguno.

Pero estas dos tesis: la aprehensión de las cosas como son en sí y la inmanencia del conocimiento, plantean el eterno problema que la filosofía debe resolver: si para conocer no salimos de nosotros mismos ¿cómo es que conocemos las cosas como son en sí? O bien: si el objeto del conocimiento es siempre algo inmanente ¿cómo es que llegamos a poseer las formas de otras cosas, en tanto que otras o distintas, lo que supone que el ob-

3. *S. Th.,* I, q. 14, a. 1.

jeto es trascendente? La solución, en medio de su dificultad, es de una gran sencillez: el objeto tiene que ser doble: uno inmediato, y por ello inmanente, y otro mediato, que es trascendente en la mayoría de los casos. El enlace entre estos objetos es el que corresponde a la relación entre signo y significado, y no supone ningún recorrido largo y penoso, sino que, de modo automático, y sin parar mientes en el signo, se llega a lo significado por él. Aquí el signo es el objeto inmanente, y lo significado, el objeto trascendente.

Por lo demás, el objeto inmanente tiene razón de formado o constituido por la operación del cognoscente. Dicho objeto es el que nos lleva a poseer la forma de otra cosa en cuanto es de otra cosa, o sea, a abrirnos al objeto trascendente; pero su origen inmediato hay que ponerlo en la propia operación de conocer, que no es sólo aprehensiva, sino también locutiva o expresiva, formadora de una palabra interior. Ya veremos esto más despacio.

3. *Conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual*

Estos dos tipos de conocimiento se dan en nosotros sin duda alguna y se corresponden de algún modo con los dos tipos de formas que se encuentran en la realidad: las formas accidentales (más en concreto aquí: las cualidades sensibles) y las formas sustanciales. Además, los objetos de las facultades cognoscitivas sensibles son singulares, mientras que el objeto del entendimiento es universal.

Santo Tomás explica esta diferencia señalando que la forma sensiblemente conocida es poseída sin materia (esto es esencial a todo conocimiento), pero conservando las condiciones de la materia, entre las que hay que contar la singularidad; en cambio, la forma inteligiblemente conocida es poseída sin materia y sin las condiciones de la materia, y por eso es universal.

La singularidad es característica de todos los objetos del conocimiento sensitivo, pero hay bastante diferencia entre lo sentido por la vista, el gusto, el tacto, etc., y lo simplemente imaginado o recordado. En el primer caso lo que captamos es una particular cualidad sensible que se hace presente por su acción en los órganos de los sentidos externos, y ulteriormente en el sentido común. Pero lo que captamos en el segundo caso, por lo que atañe

a la imaginación, es una extensión figurada, dotada o no de las restantes cualidades sensibles, y por lo que toca a la memoria, un objeto sensible y singular antes percibido y el mismo acto anterior con que lo percibimos. Esta diferencia indica que en la imaginación y la memoria el objeto no se hace presente por su acción, como ocurre en los sentidos externos, sino que es representado en una imagen interior, con independencia de que se halle presente o ausente. Y aquí es donde empezamos a darnos cuenta de que la dimensión objetiva o formal del conocimiento no es indisociable de la dimensión existencial y activa del objeto conocido. Esas dos dimensiones por ejemplo, el color que vemos objeto–, y la acción de la luz coloreada en nuestra retina –acción y pasión–, aparecen como inseparables en el conocimiento sensitivo externo, pero en la imaginación y en la memoria se desconectan.

Se desconectan, y esto es curioso, en relación con el objeto imaginado o recordado; pero no en relación con el propio sujeto cognoscente y sus actos de conocer. Es verdad que yo puedo imaginar o recordar una forma sensible que actualmente no existe y que por ello no se me hace presente ahora por su acción, y desde este punto de vista esas dos dimensiones –objetiva y actual– están desconectadas. Pero al imaginar o recordar cualquier forma sensible yo percibo mi propio acto de imaginar o de recordar en una conciencia concomitante, y entonces nuevamente aparecen ligadas la forma y el acto. Antes eran la forma del objeto y la actividad de la realidad conocida que producía en mí una impresión o inmutación; ahora es igualmente la forma del objeto y la actividad que yo llevo a cabo con mi imaginación o mi memoria al conocer sus respectivos objetos.

Conviene señalar también que esta actividad cognoscitiva es ya percibida en el sentido común; por el sentido común, en efecto, sentimos que vemos u oímos, etc.; pero lo que sucede es que esa actividad de conocer del sentido común está muy cercana, más aún, indisolublemente unida, a la pasividad de los sentidos externos, es decir, a la inmutación recibida por la acción de las cualidades sensibles en nuestros órganos de la sensibilidad externa.

Y si del conocimiento sensitivo pasamos al intelectual, al mismo tiempo que se disocian más estas dos dimensiones por lo que se refiere al objeto entendido, se patentiza más la conexión entre el objeto conocido y el acto de conocer; no hay aquí, en el propio acto de entender, restos de una presunta –actividad del objeto sobre el sujeto; aquí lo que hay es la forma del objeto y el acto cognoscitivo del sujeto.

La forma sustancial, que puede darse subjetivamente en la realidad y ser allí principio de movimiento y de acción, puede también darse objetivamente en el entendimiento y ser en él solamente principio de especificación o determinación; porque, al decir de Santo Tomás, «la forma en cuanto forma no entraña causalidad o acción"», y «el obrar y el cambiar no pertenecen a las formas según el ser intencional (objetivo) que tienen en el entendimiento, sino según el ser natural (subjetivo) que tienen en la realidad, y así no calienta el calor que está en la mente, sino el que está en el fuego»[4].

Entender es propiamente conocer la esencia de las cosas, lo que ellas son en sí, su estructura fundamental; pero los sentidos nos revelan muchas propiedades de las cosas y especialmente sus cualidades sensibles. Por el proceso psicológico de la abstracción, en cuya exposición no vamos a entrar aquí, el entendimiento, que se apoya en los datos de los sentidos, llega hasta la esencia de esas mismas cosas que nos han sido ofrecidas sensiblemente, y la alcanza de un modo abstracto y universal.

Se ha estudiado con detalle la colaboración del conocimiento sensitivo con el intelectual, en la que es pieza clave, la cogitativa, el más elevado de los sentidos internos. Aquí interesa recordar la doctrina aristotélico-tomista de los sensibles *per accidens*. Porque, independientemente de los mecanismos psicológicos que aquí intervienen, lo cierto es que el entendimiento capta sus objetos al mismo tiempo que los sentidos captan los suyos. Lo que el entendimiento capta se llama por eso *intelligibile per se*, pero *sensibile per accidens*.

Esta doctrina hace innecesaria –y además es imposible– la existencia de una facultad caracterizada como "inteligencia sentiente", cuyos actos serían, a la par, sentir e inteligir, tal como la describe Zubiri.

4. *La constitución del objeto*

El objeto inmanente, lo dijimos anteriormente, es una representación interior formada o constituida por la operación del cognoscente. En el conocimiento sensitivo externo resulta más confusa esta constitución, pues lo que aquí inmediatamente se capta –un color, un sonido, etc.– está estre-

4. *De Veritate*, q. 2, a. 14; *De Veritate*, q. 22, a. 12.

chamente fundido con la inmutación recibida, con la "pasión" que las cualidades sensibles externas producen, según las leyes físicas de la propagación de la luz, los sonidos, etc., en nuestros órganos sensoriales. Pero en la medida en que aquí se da el conocimiento, se tiene que dar también la formación del objeto –la misma cualidad sensible en su ser intencional–; lo que aparece algo más claro en el sentido común en cuanto discierne sobre los datos de los sentidos externos.

Pero es evidente que esa constitución del objeto inmanente se manifiesta con mayor claridad en la imaginación y en la memoria. En estos dos sentidos, las determinaciones o formas recibidas están "almacenadas", se conservan a modo de hábito, y el sujeto cognoscente, por medio de dichas facultades, puede echar mano cuando quiera de tales determinaciones. Así, al imaginar y al recordar, formamos una representación sensible (una imagen o un recuerdo) que tiene su origen inmediato en la actividad cognoscitiva de esos sentidos. Esos sentidos, al conocer, forman sus objetos, y al formarlos, los conocen.

Es interesante considerar lo que ocurre con la memoria. Esta, que ha recibido en su momento los objetos sensibles pasados, pero que también ha percibido, de modo concomitante, los actos con los que esos objetos eran conocidos, puede después tomar por objetos, no sólo a las formas sensibles pasadas, sino también a los actos con que se conocieron en el pasado. Pues bien, esos actos son ahora captados "como si fueran formas", representados *formaliter* en otros tantos recuerdos, objetos formados o constituidos por la operación de la memoria. Lo que quiere decir que en la memoria se da una cierta conciencia refleja: un acto de conocimiento que toma por objeto a otro acto de conocimiento anterior. Esto es completamente distinto de percibir un acto en la conciencia concomitante; pues en la conciencia refleja se conoce un acto como si fuera forma.

Pero veamos ahora la constitución del objeto en el conocimiento intelectual. El entendimiento, para entender, necesita estar previamente fecundado por una determinación o "especie" (así se la llama en terminología clásica), que habrá sido tomada originariamente de los sentidos, y elevada al plano intelectual por la abstracción. El entendimiento humano necesita recibir esa "especie", porque de suyo es como un papel en blanco en el que nada hay escrito: puede conocerlo todo, pero no posee esencialmente el conocimiento de cosa alguna.

Por eso, cuando el entendimiento lleva a cabo su acto de entender y forma en ese mismo acto al objeto que entiende, no es el entendimiento

sólo el que actúa, sino el entendimiento fecundado, actualizado, formado, por la "especie" en él recibida: entendimiento y "especie" forman un solo principio de operación.

Con esta condición se puede decir que el entendimiento, al entender, forma su objeto, y al formarlo, lo entiende. Con la "especie" está "facultado" para entender y para formar, y sin ella no podría hacer ninguna de las dos cosas.

Dos cosas que no son más que una, pues no hay aquí dos operaciones, sino una y la misma que es a la vez cognoscitiva y locutiva, penetrativa de la esencia de lo conocido y manifestativa o expresiva de esa esencia, en un concepto o verbo mental.

El verbo mental así constituido es lo mismo que el objeto inmanente, que es lo inmediatamente entendido, aunque, por su naturaleza de signo –signo de suyo y formalmente tal– lleve, sin solución de continuidad, a la intelección del objeto trascendente, es decir, la esencia misma de la cosa entendida. Santo Tomás lo vio claramente al escribir: «lo entendido o la cosa entendida se comportan como lo constituido o formado por la operación del entendimento»[5], y también: «la concepción del entendimiento (el verbo mental, el objeto inmanente) es intermedia entre el entendimiento y la cosa entendida, porque mediante ella el entendimiento llega hasta la cosa. Y por esto la concepción del entendimiento no sólo es aquello que se entiende (*id quod intellectum est*), sino también aquello por lo que la cosa se entiende (*id quo res intelligitur*)»[6].

Esa formación del concepto o del verbo mental se da también cuando lo entendido es un acto de entender anterior. En la medida en que este acto anterior es considerado objetivamente con el propósito de captar su esencia, y no simplemente percibido en su existencia individual, se forma el verbo mental correspondiente, como objeto inmediato e inmanente, que hace de signo que nos lleva a lo significado, al objeto trascendente, en este caso la esencia del acto de entender, o el acto de entender aprehendido *per modum formae*. Es la conciencia refleja del entendimiento sobre sus propios actos. Por lo demás, esa conciencia refleja se puede extender también a los actos de la voluntad y a todos los del sujeto humano en tanto que imperados por el entendimiento y movidos por la voluntad.

5. *De spiritualibus creaturis*, 9, ad 6.
6. *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 3.

5. *La conciencia concomitante y la experiencia*

La tesis final a la que abocamos después de este largo recorrido es que la experiencia en sentido propio se identifica con la conciencia concomitante. Veámoslo, primero, por lo que se refiere a la experiencia de nuestros propios actos, y después, por lo que se refiere a la experiencia de las cosas sensibles.

La percepción o detección de nuestros propios actos en el momento mismo en que están siendo efectuados se conoce también con el nombre de "vivencia". No tengo inconveniente en admitir ese nombre si por vivencia se entiende un acto de vida, y no de una cualquiera, sino de una vida sensitiva o intelectiva, es decir, cognoscitiva. Porque se trata de un conocimiento, todo lo peculiar que se quiera, pero conocimiento al fin. A veces se supone que puede una realidad ser conocida por no sabemos qué oscuro sentimiento o caliginosa intuición, sin luz alguna (y esto es curioso, porque intuición viene de ver y no se puede ver sin luz). Pero una realidad no puede ser conocida sino por un acto de conocer; de modo que, si por "vivencia" se entiende un cierto modo de conocer, hablemos de "vivencia".

Creo, sin embargo, que sería más propio hablar de conciencia concomitante. Esta es un acto de conocimiento que, teniendo por objeto una cosa cualquiera distinta de sí mismo, se percibe o detecta como existente, como dándose en la realidad. La conciencia concomitante fue perfectamente definida por Santo Tomás con estas palabras: «con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo»[7], o como dice en este otro texto: «la potencia no es llevada con un acto hacia el objeto y con otro hacia su propio acto, sino que con el mismo acto el entendimiento entiende y entiende que él entiende»[8].

No se trata, pues, de dos actos de conocimiento, uno anterior, que verse sobre un objeto cualquiera, y otro posterior que verse sobre ese acto anterior, tomándolo ahora como nuevo objeto. Esto es la conciencia refleja; no la concomitante. Por consiguiente, de lo que aquí se trata es de un solo acto de conocer con dos dimensiones, una objetiva, aprehensiva de un objeto cualquiera, y otra subjetiva (o si se prefiere, inobjetiva), en la que se cumple la percepción o la vivencia de ese mismo acto. Y a esto también se

7. *I Sent*., dist., 1, q. 2, a. 1, ad 2.
8. *I Sent*., dist. 10, q. 1, a. 5, ad 2.

puede llamar "experiencia", porque lo que se conoce es algo singular existente y que además no es una forma (o algo que se presenta a modo de forma), sino un acto, y precisamente en cuanto acto.

La conciencia concomitante, por lo demás, se da en el conocimiento sensitivo y en el intelectual, y además por ella se pueden detectar no solamente los actos de conocer, sino también los de apetecer y los de querer y los de moverse; e incluso el acto de existir.

La conciencia concomitante en el orden sensitivo comienza con el sentido común. Bien conocido es este texto de Santo Tomás: «Es necesario que al sentido común, al que se refiere como a su término común todas las aprehensiones de los sentidos (externos), le pertenezca el juicio de discreción (de los sensibles), y también la percepción de las acciones de los sentidos (propios), como cuando alguien ve que ve, pues esto no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por el que es inmutado, y en esa inmutación se consuma la visión, y de ella se sigue otra inmutación en el sentido común que percibe la visión»[9]. No me detendré ahora sobre este texto, al que habremos de aludir todavía más adelante. Simplemente señalaré aquí que se trata de una verdadera conciencia concomitante, pues se habla de que alguien ve que ve (o siente que ve) y no de que ve que ha visto. Además, se habla claramente de "percepción" y de "percibir", términos reservados para ese conocimiento inobjetivo, de carácter existencial.

La simple coherencia lógica pide que la conciencia concomitante se dé también en la imaginación, en la memoria (en la que se da incluso una cierta conciencia refleja) y en la cogitativa. Si esa conciencia la puede llevar a cabo el sentido común, con mayor razón podrán cumplirla los otros sentidos internos, que son más elevados. Porque es la elevación o cercanía al entendimiento la que permite esa especie de "vuelta sobre sí", aunque todavía incompleta, que supone la conciencia concomitante. Recuérdese este otro texto: «aquel sentido que es entre todos el más cercano a la naturaleza intelectual comienza ciertamente a volver sobre su esencia, porque no sólo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente»[10]. Digamos, pues, que también la imaginación percibe que está imaginando, cuando imagina, y la memoria, que está recordando, cuando recuerda, y la cogitativa, que está cogitando, cuando cogita.

9. *S. Th.* I, q. 78. a. 4, ad 2.
10. *De Veritate*, q. 1, a. 9.

Respecto a la conciencia concomitante en el entendimiento, no es necesario añadir nada más a lo ya dicho. En los textos citados está perfectamente descrita. Si acaso indicar que dicha conciencia no se da sólo en el entendimiento cuando especula, sino también cuando dirige o impera los actos voluntarios, y no sólo cuando aprehende simplemente la verdad, sino también cuando discurre o razona.

Pero decíamos antes que la conciencia concomitante no se refiere sólo a los actos de conocer, sino también a los de apetecer, querer, etc. Recordemos en este punto un texto fundamental de Santo Tomás «La inclinación de cada cosa está en dicha cosa con arreglo a su peculiar modo de ser. Por eso, la inclinación natural está naturalmente en la cosa natural, y la inclinación en que consiste la apetición sensitiva está sensiblemente en el que siente, e igualmente la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en el que entiende», y por eso, refiriéndose al acto de querer, continúa «el acto de la voluntad es entendido por el entendimiento, ya cuando alguien percibe que él quiere, ya cuando conoce la naturaleza de su acto»[11].

"Cuando alguien percibe que él quiere": he aquí claramente expresada la conciencia concomitante del propio querer y que tiene que ser cumplida por el acto de conocimiento intelectual que conoce el objeto de dicho querer. Es verdad que también hay un querer querer, en el que propiamente consiste la libertad, pero aquí se trata de percibir que se quiere, y esto sólo lo puede hacer el entendimiento y con el acto más cercano a ese querer: el que presenta al querer el objeto querido. Si ese acto de entender tuviera por objeto al acto de querer, lo estaría conociendo objetivamente, con conciencia refleja, pero no subjetivamente, con conciencia concomitante. Pero todo acto de conocer tiene que tener un objeto. Lo coherente es, pues, afirmar que ese acto de conocer tiene por objeto a lo querido, y que simultáneamente percibe el acto de querer tal objeto.

Lo mismo puede decirse de las apeticiones sensibles; éstas se encuentran sensiblemente en el que siente, y por eso son también sensiblemente conocidas; por lo menos con una conciencia concomitante que se cumple con el mismo acto (acto del sentido común, o de la imaginación o de la memoria o de la cogitativa) que presenta su objeto a cada apetición sensible. Y esto por la razón ya apuntada, porque es el más cercano a dicha apetición.

11. *S. Th.,* I, q. 87, a.4.

Esto no obsta a que, si se trata de una apetición imperada por el entendimiento (la razón domina los apetitos, no con dominio despótico, pero sí político), la conciencia concomitante se cumpla también en el acto de imperio correspondiente.

Y aquí se toca ya la percepción de otros actos: todos los que, imperados por la razón y movidos por la voluntad, llevan a cabo las potencias ejecutoras y entre ellas la potencia locomotiva en sus variadas manifestaciones. Aquí podemos percibir el movimiento, activamente ejecutado, y precisamente con la conciencia concomitante que proporciona el acto intelectual del imperio, al que cada uno de esos movimientos siguen y secundan.

Quedan todavía por declarar dos puntos: la experiencia de las cosas sensibles, y la percepción de ese acto radical y originario que es la existencia, ya de las cosas materiales, ya de nosotros mismos.

Después de todo lo dicho no extrañará que afirme que la experiencia de las cosas sensibles, las que actualmente inmutan o excitan nuestros sentidos externos, consiste también en una peculiar conciencia concomitante, en la conciencia de esa "pasión" o de ese movimiento pasivamente recibido. Esa inmutación, como digo, se recibe inmediatamente en los sentidos externos, pero también mediatamente en el sentido común, que es el que se percata de ella al sentir que ve u oye o huele, etc.[12]. Ciertamente no hay aquí una reflexión propiamente dicha, ni un razonamiento que partiendo de esa pasividad de los sentidos, como efecto, llegara a la actividad de las cosas externas y de sus cualidades sensibles, como causa. Ni reflexión ni razonamiento, simplemente percepción, en una conciencia concomitante, de la pasividad con que es afectada la sensibilidad externa.

Y también se da otra conciencia concomitante en el entendimiento cuando éste no sólo conoce la esencia de una cosa material actualmente sentida, sino que también se percata (por un procedimiento parecido al que comporta la aprehensión intelectual de los sensibles *per accidens*) de la acción, y correspondiente pasión, de las cosas externas en nosotros.

Otra manera de decir lo mismo es hablar de la *conversio ad phantasmata*. Dice Santo Tomás: «La naturaleza de cualquier cosa material no puede ser conocida *complete et vere* si no se conoce como existiendo en particular (...), y por ello es preciso que, para que el entendimiento conoz-

12. Cfr. *S. Th.* I, q. 78, a. 4, ad 2.

ca en acto su objeto propio, se vuelva a los contenidos sensibles y así alcance la naturaleza universal como existiendo en lo particular»[13].

Estoy convencido de que tanto esta *conversio ad phantasmata*, como la *quaedam reflexio* que postula el santo para conocer intelectualmente el singular material[14], hay que interpretarlas como conciencia concomitante, y precisamente de la pasividad que afecta a los sentidos externos y que de algún modo también percibe el entendimiento.

Y ahora, para terminar, digamos algo del conocimiento de la existencia. Por lo que se refiere a la de las cosas exteriores, puede servir la misma explicación que acaba de darse para conocer (sentir y entender) la pasividad de los sentidos externos. De manera confusa en los sentidos y más luminosa en el entendimiento, la existencia de las cosas externas es percibida en la conciencia concomitante de nuestra pasividad.

En cuanto a la existencia del propio yo, me limitaré a recordar este texto de Aristóteles: «En el hecho de que sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos»[15], que ya ha sido comentado por mí en otra ocasión.

13. *S. Th.* I, q. 84, a. 7.
14. Cfr. *III de Anima*, lect. 8, ns. 712-713; *De Veritate*, q. 2, a. 6.
15. *Ética a Nicómaco*, XI, 9; Bk. 1170 a 31-33.

LAS TRES MODALIDADES DE LA AUTOCONCIENCIA*

1. *Planteamiento de la cuestión*

Vamos a estudiar en este trabajo las modalidades de la autoconciencia, tal como han sido descritas por Antonio Millán-Puelles en distintos lugares de sus obras. Mas para delimitar la cuestión de un modo más preciso conviene comenzar con estas dos puntualizaciones.

La primera es que se trata sólo de la autoconciencia humana, y no de la que puede convenir a otros seres no humanos, dotados también de autoconciencia, ni, por supuesto, al Ser divino, al que cabe calificar de Conciencia Absoluta. En efecto, comparando la autoconciencia del sujeto humano, o de la subjetividad, según su terminología, con la Conciencia Absoluta, escribe nuestro autor: «Dios no es subjetividad. No se da en El la distinción real entre la actividad consciente y su sujeto, ni, por tanto, la posibilidad de que en éste haya algo sustraído, al menos eventualmente, a su propio poder de representación (...). La autoconciencia de la subjetividad es limitada, no una plena autotrasparencia, y además de las sombras y las opacidades que amenguan el testimonio de su luz, se dan en ella pausas o intermisiones en su propio ejercicio, el cual, por tanto, no es enteramente sincrónico respecto del ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente»[1].

* Publicado en *Anuario filosófico* 27 (1994), pp. 567-581.

1. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro,* Madrid 1990, 303, (cit. *Teoría*).

La segunda puntualización es que la autoconciencia de que aquí se va a hablar es sólo una de las tres posibles formas como el yo humano se relaciona consigo mismo. En efecto, como indica A. Millán-Puelles, al comienzo de su libro *Fundamentación de la Ética realista*, la capacidad de referirse a sí mismo, es esencial a todo yo humano, en tanto que tal.

Mas, en esa autoreferencia, cabe señalar tres dimensiones, a saber: la puramente ontológica, la más radical y primaria, mera identidad real del yo consigo mismo; la autorrelación operada mediante la actividad consciente "teórica", y finalmente la autorreferencia que se cumple mediante la actividad consciente "práctica".

La autorrelación ontológica, o identidad del yo consigo mismo, «no es realmente otra cosa que el mismo yo, pensado a la vez como dividido y unido, sin añadirle nada que verdaderamente sea real. Podemos, indudablemente, *concebir* esa identidad como si fuese una efectiva relación, mas no podemos lícitamente juzgar que en la realidad lo sea, vale decir, que sea verdaderamente una relación real»[2].

La autorrelación consciente teórica se da en el yo cuando éste lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como lo son el conocer o el querer. «Incluso cuando el yo está dirigido, cognoscitiva o volitivamente, a algo distinto de él y que así le es objeto, no deja, sin embargo, de tener de sí mismo una inobjetiva, pero efectiva presencia: algo que en él no existe cuando la actividad de su conciencia está en suspenso, y de lo cual son por naturaleza enteramente incapaces todas las entidades no provistas del carácter de un yo»[3]. El ejercicio de la capacidad de ser consciente es siempre autorreferencia, y lo es en el modo de una genuina actividad. Pero no en este caso de una actividad transitiva, sino inmanente. Y en ese sentido se la llama "teórica".

Finalmente se da también en el yo una autorrelación consciente "práctica", a saber, cuando «el yo se vive a sí mismo en calidad de agente de alguna libre determinación de su ser»[4]. Se trata, pues, de una actividad que, además de ser consciente, es libre, y, por otra parte, no puramente teórica o contemplativa, sino realmente operativa de alguna determinación nueva que no sea el mero despliegue espontáneo de una exigencia natural del ser del yo. «Para que un yo humano entre en relación consigo mismo

2. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentación de la ética realista,* 5, (cit. *Fundamentación*).
3. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentación,* 8.
4. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentación,* 11.

de una manera práctica se requiere que operativamente se confiera a sí mismo una determinación no impuesta unívoca e inevitablemente por la propia naturaleza que él posee»[5].

Pues bien, de esas tres modalidades de la autorreferencia del yo consigo mismo (la ontológica, la consciente teórica, y la consciente práctica), aquí nos vamos a ocupar solamente de la segunda.

Y adelantando ya la materia completa de este estudio, hay que decir que, según nuestro autor, hay tres formas distintas de que el yo humano ejerza esa autorreferencia consciente y teórica, a saber: la conciencia concomitante o consectaria, también llamada por A. Millán-Puelles "tautología inobjetiva; la "reflexividad originaria", y finalmente la reflexión estrictamente dicha. Vamos a ir considerando en lo que sigue, y según ese mismo orden, estas tres modalidades de autoconciencia.

Pero señalemos todavía que, según nuestro autor, esas tres formas de la autoconciencia humana no son excluyentes, sino que están ligadas entre sí. Y así escribe: «Estas tres formas de la autopresencia no se dan solamente en un modo alternante o sucesivo, como si fuera imposible su simultaneidad; antes bien, la actividad de la conciencia se verifica siempre como un cierto plexo o estructura de varios tipos de la tautología subjetiva, siendo sólo los actos de la reflexión estrictamente dicha los que pueden faltar. Por embebida que la subjetividad se encuentre en un objeto de su intención directa, nunca está desprovista de toda reflexividad originaria»[6].

2. *La tautología inobjetiva*

Este tipo de autoconciencia, en la que la comparecencia de la subjetividad, y de la propia actividad consciente que ella realiza, no es objetiva o temática, sino inobjetiva o atemática, es ampliamente descrita por A. Millán-Puelles en su libro *La estructura de la subjetividad*[7].

5. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentación,* 13.

6. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* Madrid 1967, 322, (cit. *La estructura*).

7. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 176-181 y 325-346.

Se trata de un tipo de autoconciencia humana, considerado explícitamente por otros varios pensadores, pero que en la exposición de nuestro autor ha quedado muy atinadamente perfilado.

Concretamente la exposición de A. Millán-Puelles se lleva a cabo en seguimiento, y a veces en contraste, con las ofrecidas por estos tres autores: Santo Tomás, Kant y Brentano.

Respecto de Santo Tomás es claro que éste defiende la conciencia concomitante en varios textos explícitos, aunque en otros, si no se interpretan adecuadamente, pueda parecer lo contrario. Por ello nuestro autor termina afirmando que «la posición de Santo Tomás es vacilante y equívoca»[8]. Creo que en esto no acierta A. Millán-Puelles, pues cuando Tomás de Aquino habla de dos actos de conocimiento, uno para conocer el objeto y otro para conocer el acto, se está refiriendo a la reflexión estrictamente dicha, no a la conciencia concomitante. Y cuando habla de ésta dice claramente: «Con la misma operación entiendo lo inteligible y entiendo que estoy entendiendo»[9]. Pero aparte de este malentendido, la interpretación general resulta correcta.

Por lo que se refiere a Kant la equiparación se establece entre la "apercepción trascendental" kantiana, según la cual "el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones", y la susodicha conciencia concomitante. Las coincidencias que A. Millán-Puelles encuentra entre las dos son las siguientes: «1º, la autoconciencia; 2º, su carácter consectario; 3º, la índole intelectiva, y 4º, la no identificación con el acto completo del conocimiento. Esta última nota, a la que es posible definir como la propia de una mera dimensión del acto cognoscitivo, no se confunde con la del carácter consectario»[10].

«Sin embargo, continúa A. Millán-Puelles, todas estas semejanzas dejan incólume una decisiva diferencia. La tautología inobjetiva es, ciertamente, conciencia concomitante, pero no es conciencia concomitante de la actividad de una síntesis. Aun admitiendo que la intelección consista, según la interpreta Kant, en la actividad de esa síntesis, la subjetividad no se vive a sí propia, al entender, como el yo unificante de las diversas representaciones que le pertenecen»[11].

8. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 322.
9. I *Sent.,* dist.1, q, 2, a.1, ad 2.
10. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 334.
11. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 335.

Finalmente, por lo que se refiere a Brentano, tras ponderar sus aciertos, señala A. Millán-Puelles una cierta "deformación objetivista" en el mencionado autor. Partiendo del análisis de este texto de Brentano: "todo fenómeno psíquico tiene un objeto primario y otro secundario", concluye: «El verdadero acierto de Brentano ha consistido en señalar la integración, dentro de un acto único, de la heterología y la tautología de la conciencia. Pero este acierto queda enseguida viciado por un idioma "objetivista" que desfigura la autopresencia consectaria»[12]. Y también: «Si el innegable acierto de Brentano se encuentra en la afirmación de la autoconciencia consectaria, su fallo reside, en cambio, en haberle asignado una objetividad que, aunque no la equipara a la observación, viene a identificarla con un acto reflejo»[13].

Tras esta comparación con las concepciones de los tres autores estudiados, A. Millán-Puelles insiste en señalar que la "tautología inobjetiva" por él descrita es «autoconciencia sólo consectaria, esencialmente previa a la reflexión»[14]. Es sólo consectaria o concomitante a todo acto de conciencia, y por ello no es propiamente un acto completo de conciencia (que siempre es objetivo), sino un ingrediente o una dimensión de todo acto de conciencia. Y por lo mismo, es necesariamente previa a todo acto de reflexión estrictamente dicha. Expresado con sus mismas palabras: «La prioridad esencial respecto de todo acto reflexivo debe tomarse como un elemento de la definición de la tautología inobjetiva, porque ésta, aunque *prius natura* a la reflexión, es, sin embargo, menos inteligible que ella; y es menos inteligible porque no estriba en ningún acto de conciencia, sino tan solo en una dimensión que en todos ellos se da y para objetivar la cual es necesario que la subjetividad se vuelva sobre sí misma de una manera temática (o sea, que formalmente reflexione)»[15].

Por lo demás, es claro que esa descripción de la "conciencia concomitante" recoge la mejor tradición tomista, y escolástica en general. Valga como confirmación de ello este texto de F. Suárez, poco conocido, en el que la conciencia concomitante es descrita como "conciencia impropia", por contraste con la reflexión que sería la "conciencia propia". Dice así: «Hay dos modos de ser conocido el acto mismo de conocer: uno propio, como objeto de un segundo acto; ejemplo, conozco que conozco; en este

12. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 340.
13. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 342.
14. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 342.
15. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 344.

caso el acto que conoce es distinto del acto por el que es conocido. Hay otro modo posible de ser conocido el acto: en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por medio de un segundo acto, sino por el mismo acto. Ejemplo, cuando estoy viendo a un hombre. Por ser justamente esa visión una acción vital cognoscitiva, veo que veo en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por una reflexión que yo haga, sino únicamente por ese modo vital de estimulación, producida por el objeto; mientras estoy viendo en acto experimento actualmente, por así decir, que veo. Este segundo modo es impropio; absolutamente propio, el primero. El sentido de la cuestión no es el de si la facultad cognoscitiva es capaz de conocer la quididad de su acto, sino únicamente su existencia»[16].

Por lo demás, sobre este tema de la conciencia concomitante ha vuelto A. Millán-Puelles en otro de sus libros, en *Teoría del objeto puro,* concretamente en el apartado titulado "Los modos de la presencia a la conciencia"[17]. Y allí propone que la presencia a la conciencia que tiene lugar en la tautología inobjetiva sea denominada "preobjetualidad".

Escribe así en el lugar indicado: «En otra ocasión he dado a esta modalidad del darse cuenta el nombre de "tautología inobjetiva" o, también, "tautología meramente concomitante o consectaria" (...). En la presente ocasión vamos a designarla con el nombre de "preobjetualidad" por ser la autopresencia necesaria, previamente a los actos de retroflexión, para que puedan tematizarse u objetivarse en estos actos las vivencias a las que ellos se refieren. La preobjetualidad es, de este modo, una forma de presencia a la conciencia, la que no falta ni tan siquiera en los casos de máxima extra-versión, ya que sin ella toda extraversión es imposible como un aspecto de la conciencia en acto»[18].

Para terminar esta parte de mi exposición me permito añadir otra nota de la conciencia concomitante, que se encuentra claramente en Santo Tomás y en Suárez, pero que A. Millán-Puelles, sin negarla por supuesto, tampoco la ha subrayado especialmente, y es que la conciencia concomitante, precisamente por ser inobjetiva, no "aprehende" la esencia, o la quididad, o la forma, del acto de conciencia en que consiste, sino que simplemente percibe o detecta la existencia de tal acto. Aunque tal vez apunta a ello nuestro autor con la tesis general del "carácter no quiditativo de toda presencia intencional". Así escribe: «Ninguna presencia es propiamente un

16. *De anima*, Dis IV, q. 4, n. 2.
17. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría*, 309.
18. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 309-310.

quid. La presencia lo es, en cada caso, *de* una determinada quididad, pero ella misma no es quididad en ningún caso»[19].

3. *La reflexividad originaria*

La segunda forma de la autoconciencia que describe Antonio Millán-Puelles es la, así llamada por él, "reflexividad originaria". Consiste ésta en una actividad consciente que ocupa un lugar intermedio entre la "conciencia concomitante" y la reflexión estrictamente dicha, y por ello ni es enteramente "inobjetiva" como la primera, ni tampoco enteramente "objetiva" como la segunda, sino precisamente y sólo "cuasi-objetiva". Así escribe nuestro autor: «Se trata de una tautología que ni es meramente inobjetiva ni acontece en la forma de la re-presentación. Su índole "originaria" la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en tanto que éstas son por esencia previas a todo posible acto re-presentativo; y, sin embargo, entre la mera tautología concomitante y la propia de la reflexividad originaria hay una diferencia insoslayable, de carácter formal, que obliga a considerar a la segunda como una cierta tautología "cuasi objetiva"»[20].

Y añade a continuación: «Para entender el verdadero alcance de esta fórmula, conviene reparar en que, mientras la autoconciencia consectaria no es más que una dimensión –un puro y simple aspecto estructural– de nuestros actos conscientes, la autoconciencia originariamente reflexiva es un acto completo, lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consectaria»[21]. Con esta precisión se quiere excluir la idea de que la reflexividad originaria se diferencie sólo en grado de las otras dos formas de tautología, y así se entienda como un poco menos "objetiva" que la reflexión, y un poco más "subjetiva" que la conciencia concomitante. No es así, sino que en todos los casos en que podemos hablar de reflexividad originaria se trata de una vivencia de la propia sub-

19. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría*, 307.
20. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 346.
21. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 346-347.

jetividad, pero en tanto que ésta «se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de 'su estado»[22].

Habiendo así descrito lo que es común a todas las vivencias de la reflexividad originaria, se detiene nuestro autor a examinar algunas de ellas en particular, y en concreto estas seis: la vivencia del deber, la del dolor, la de la necesidad biológica, la de todos nuestros actos de juzgar, la de todas nuestras libres voliciones, y finalmente, la del *alter ego*. No es que se agoten con estos los casos de nuestras vivencias originariamente reflexivas, pero se trata, sin duda, de los casos más frecuentes y más relevantes. Veámoslos uno por uno.

Acerca del deber ha escrito bastante Antonio Millán-Puelles en otros lugares de sus obras, y sobre todo en su último libro sobre *Fundamentación de la ética realista*. Concretamente, toda la segunda parte de ese libro está dedicada a hablar de "el deber como exigencia absoluta por su forma". Pero lo que ahora nos interesa es el carácter de "reflexividad originaria" que compete a nuestra experiencia del deber, y que nuestro autor describe así: «Aquello que moralmente debo hacer se me da como algo que me apremia, no con la fuerza de una necesidad biológica, pero en cambio con un requerimiento más profundo, más íntimo y sutil, porque se mueve en el mismo plano de la libertad»[23]. En efecto, el deber nos requiere de una manera absoluta, es decir, no hipotética ni condicionada, pero, al mismo tiempo, de una manera libre, y su cumplimiento es siempre un ejercicio de nuestra libertad.

Al comparar la vivencia del deber moral con las vivencias de la necesidad biológica y del dolor, nuestro autor escribe: «El hecho de que en el hombre la satisfacción de las necesidades biológicas pueda tener la índole de un deber no es razón suficiente para prescindir de la diferencia que hay entre una instancia de carácter sensorial, pongamos por caso la de la sed o la del hambre, y un requerimiento espiritual como el que es propio no solamente de los más altos deberes, sino de todo deber, también del de atender en lo preciso a las necesidades biológicas. Por otra parte, aunque la vivencia del deber puede ir acompañada de un dolor, y aunque también se da en ambos el carácter de algo constrictivo, no es menos cierto que lo propio del dolor consiste en ser oprimente, mientras que el deber en cuanto

22. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 346.
23. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 268.

tal es más bien requirente». En resumen, «la necesidad biológica me apremia, el deber me reclama y el dolor me oprime»[24].

Veamos ahora la reflexividad originaria que se da en todos nuestros actos de juzgar. Para explicarla convenientemente, nuestro autor comienza refiriéndose a un texto famoso de Tomás de Aquino, que puede leerse en *De Veritate,* q.l, a.9., y que habla de una reflexión del intelecto sobre su acto de juzgar, que entraña no sólo una comparación con la realidad juzgada, sino también una cierta noticia de la naturaleza del mismo intelecto, y de su aptitud de acomodarse a la realidad. El texto es difícil, y hasta enteramente ininteligible, si se le toma en su literalidad y se concibe aquí la "reflexión" en su sentido más estricto, como representativa y explícitamente objetivante de un acto de juzgar anterior. De aquí que nuestro autor lo interprete, con indudable acierto, como un caso típico de la "reflexividad originaria".

No es posible extenderse aquí en este punto. Nos limitamos a transcribir la conclusión final: «El sujeto psíquico que juzga y que como tal reflexiona tan solo cuasi-objetivamente sobre su propio acto, está sujeto a la instancia de la realidad juzgada. La subjetividad se vive así como apremiada (...). Conocer la adecuación entre el juicio y la cosa juzgada es vivir a ésta como instante de aquél, y vivirla por cierto en el mismo acto (...). Aunque el sujeto psíquico es activo respecto de su acto de juzgar, se comporta no obstante de un modo receptivo frente a la instancia que lo juzgado le hace (...). La subjetividad es, en efecto, quien activamente se conforma con el ser que le insta; pero esta conformación activa es conocida –según una reflexividad originaria y no estrictamente objetivante– como un "conformarse instado"»[25].

Por lo que atañe a nuestras voliciones libres, Antonio Millán-Puelles encuentra ejemplos de reflexividad originaria, tanto en aquellas voliciones por las que uno quiere libremente algo para sí mismo, como en cualquier acto de libre volición que se vive como un "querer querer".

Respecto a lo primero, escribe: «Aunque en todo querer libremente algo "para mí" yo soy un cierto término indirecto de mi propio acto volitivo, no me aparezco en éste, sin embargo, en calidad de mero término de él, sino como un término que estriba en ser "destinatario" (...). La forma en que la subjetividad actúa como volitivamente reflexiva en los actos de

24. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 269 y 271.

25. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 352-353.

querer libremente algo "para sí" es sólo cuasi-objetiva, sin que el hecho del énfasis de este "para si" haga pasar a la subjetividad de su situación de "destinatario del objeto", propiamente dicho, de su actividad de apetecer. Y, por último, también cumple aquí su oficio de autoconciencia de la subjetividad en cuanto "instada", inseparable de la reflexividad originaria»[26].

Y en cuanto a las libres voliciones todas ellas cuentan con motivos, que no anulan desde luego el dominio del acto libre. «Lo propio del motivo es el instar, y lo que define al dominio es el poder de rechazar o de aceptar la instancia. Por consiguiente, la aceptación es libre, pero el motivo "era" ya instante y, en cuanto tal, objetivamente conocido por la subjetividad que lo asume. Al aceptarlo, la subjetividad se vive instada y como fundamentada por él, a la vez que se vive como libre. La "dialéctica del dominio y del motivo" es, por tanto, esencial en la autoconciencia de la volición como conciencia de un acto simultáneamente libre y razonable»[27]. Ello hace que todo acto libre se configure como un querer-querer, y por lo mismo como esencialmente reflexivo, pero precisamente en la forma de "reflexividad originaria".

Vengamos, por último, a la vivencia del *alter ego,* que también presenta la forma de una reflexividad originaria. Resumimos esta vivencia con las propias palabras de nuestro autor: «La clave para calificar la autoconciencia del acto cuyo término es el *alter ego* reside en este hecho: el *alter ego* me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por él. Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo (...). La vivencia en cuestión es esencialmente con-vivencia, una estructura con dos polos subjetivos, ninguno de los cuales se reduce a un mero objeto para el otro (...).Yo no me experimento solamente como viviendo algo que yo no soy y que tiene una realidad transobjetiva, sino como apuntando a una subjetividad que a la vez está en acto respecto de mí mismo. Yo le estoy viviendo su vivirme, y ella me está viviendo su vivirle. (...) Esta experiencia es la que da sentido a cualquier acto derivado o secundario de contar con algún yo que me es ajeno. Volviendo, pues, a ella, tenemos que decir que, en razón de que la otra subjetividad es "otra", mi acto de captarla se asemeja a la aprehensión de un objeto; pero en razón de que es "subjetividad en acto con relación a mi ser", mi captarlo es tan solo una actividad cuasi-objetiva. La subjetividad ajena que aprehendo no se me

26. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 355-358.
27. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 358.

ofrece como un mero término de mi propio intenderla, sino que es entendida como *eo ipso* aprehensiva de mí mismo. No estoy, pues, en el caso de reproducir una vivencia mía, pero tampoco sólo en el de vivirla, sino que vivo a la vez una vivencia ajena que me tiene a mí mismo como término. La autoconciencia dada en este modo no es, por tanto, una tautología inobjetiva, ni tampoco una reflexión estrictamente dicha. Se trata, en suma, de un acto de reflexividad originaria, distinto de los hasta aquí considerados, y cuya forma puede definirse como la propia de la reflexividad originaria intersubjetivamente trascendente»[28].

Llama la atención que, a diferencia del examen llevado a cabo por nuestro autor a propósito la conciencia concomitante, no aparezca en ese otro examen de la reflexividad originaria alusión alguna a otras doctrinas de filósofos más o menos conocidos que hayan estudiado también ese tipo de vivencias. Pero conviene aquí distinguir entre los mismos fenómenos de reflexividad originaria y la interpretación que de esos fenómenos hayan llevado a cabo otros autores. De las vivencias de ese tipo descritas por A. Millán-Puelles, no cabe duda que se han ocupado también bastantes autores; pero es asimismo indudable que ninguno las ha interpretado como reflexividad originaria; y en este sentido la originalidad de nuestro autor es patente.

Sin ir más lejos, ahí tenemos la interpretación de Tomás de Aquino acerca de la reflexividad implicada en todos los actos judicativos de nuestro intelecto. Pero Santo Tomás se limita a señalar que se da aquí una cierta reflexión y a describirla en términos bastante ambiguos, sin aclarar de qué reflexividad se trata. Y otro tanto se diga de las descripciones que se encuentran en diversos autores de las vivencias del deber, o del dolor, o de la necesidad biológica, o también de los actos libres o de los fenómenos de la intersubjetividad. Nos encontramos, pues, ante un punto doctrinal en el que se nos muestra la gran originalidad y la gran finura analítica de nuestro autor.

Para terminar este apartado conviene recoger también lo que expone nuestro autor en su libro *Teoría del objeto puro,* al tratar de los distintos modos de la presencia a la conciencia. En efecto, así como por lo que atañe a la conciencia concomitante su modo propio de presencia a la conciencia es, como ya hemos visto, la preobjetualidad, por lo que se refiere a la reflexividad originaria el modo de su presencia a la conciencia debe

28. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura,* 359-361.

caracterizarse como objetualidad connatural o sineidética. Escuchemos la exposición del propio Millán-Puelles:

«En las vivencias de necesidades biológicas "sentidas", como las del hambre y la sed, pero también en la vivencia del dolor, en la del deber y, en general, en todas aquellas en las cuales la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o de apremiada (por tanto, también en el ejercicio de la actividad de juzgar con evidencia inmediata o mediata, y asimismo en la comunicación intersubjetiva), hay una presencia reflexiva en el sentido de la auto-presencia, pero no reflexiva según el modo de la retro-reflexión, por no ser un volverse la subjetividad hacia alguno de sus actos ya cumplidos. Precisamente para distinguirla de toda retroferencia, conviene designarla con el nombre de "reflexividad originaria". Y esta forma de presencia a la conciencia se distingue también de lo que hemos llamado la "preobjetualidad", porque es ya un modo de objetualidad. Se trata, efectivamente, de un explícito darse cuenta o autoconciencia temática. Por ser auto-referente, coincide con la modalidad preobjetual de la conciencia, pero, en cambio, por ser explícito se distingue, a su vez, de esta modalidad»[29].

Y para justificar los apelativos de "connatural" y "sineidética", con que caracteriza ese tipo de presencia consciente, sigue nuestro autor: «La presencia por reflexividad originaria está exigida por la quiddidad correspondiente y en este aspecto coincide con la conciencia preobjetual. Como exigida por la *quiddidad* a la cual se atribuye, la reflexividad originaria es objetualidad connatural. De ahí que pueda denominársela objetualidad sineidética por cuanto resulta inseparable, necesariamente solidaria, del *eidos* o *quiddidad* del respectivo sujeto de atribución. Su diferencia con la objetualidad pura es bien patente. Esta es fáctica siempre, tal como ya se ha explicado al compararla con la modalidad preobjetual de la conciencia, mientras que aquélla, en cambio, es necesaria, aunque tan sólo según el modo hipotético, no absoluto»[30].

29. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 313-314.
30. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 314.

4. *La reflexión estrictamente dicha*

Y viniendo, por último, a la reflexión estrictamente dicha, lo que la distingue claramente de las otras modalidades de la autoconciencia es, sobre todo, según nuestro autor, su carácter "formalmente objetivante". Esta expresión hay que entenderla así: "no sólo materialmente objetivante, sino formalmente tal". Porque todo acto de conciencia es, en sentido amplio, objetivante, ya que siempre apunta a algún objeto, pero si no se trata de la reflexión estrictamente entendida, la actividad consciente en cuestión será sólo "materialmente" objetivante, u objetivante sólo en sentido "físico", pero no "formalmente" objetivante, u objetivante también en sentido "intencional". Pero veamos todo lo que esto comporta.

En primer lugar, ese carácter entraña una dualidad de actos de conciencia, a saber, uno previo, cumplido con sus dos dimensiones: una "objetiva" –la del objeto sobre que versa–, y otra "subjetiva" –la del propio acto consciente que comparece de modo inobjetivo, o sea, como conciencia meramente concomitante, y además el acto estrictamente reflexivo, que tiene por objeto explícito aquel otro acto de conciencia anterior (y que, como es obvio, tiene también su dimensión subjetiva, simplemente consectaria). Por eso, la estricta reflexión es siempre retro-flexión, o sea, vuelta sobre otro acto de conciencia anterior.

Y esto es lo que hace que la conciencia se constituya en "objetivante" de sí misma, porque en el caso de la conciencia "consectaria", lo objetivado es el tema de la intención directa, no la propia conciencia, y en el caso de la "reflexividad originaria" tampoco se logra una objetivación explícita de la propia conciencia, sino sólo una cuasi-objetivación, pues aquí la subjetividad se vive instada por cierto objeto (el dolor, el deber, la cosa juzgada, el bien querido, el *alter ego,* etc.), y en consecuencia no es la propia actividad consciente la que comparece, sin más, como objeto. O como dice el propio autor: «Así, pues, si la reflexión *stricto sensu* es la única especie o clase de acto que merece llamarse propia y formalmente objetivante, ello se debe a que es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo»[31].

Y continúa Millán-Puelles: «De aquí se sigue que, como propia y formalmente objetivante, la subjetividad es secundaria, fundada; pero fundada o secundaria, ante todo, respecto de sí misma. Como subjetividad que

31. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 365.

"está de vuelta", se supone a sí propia en calidad de *ex* tática o trascendida (...). La realidad de la subjetividad consciente en acto es, en resolución, apertura a la realidad transubjetiva, una apertura únicamente subjetiva de una manera física, porque no es propia y formalmente objetivante de lo que ella está siendo»[32], más que en la reflexión o retro-flexión. Por consiguiente, «propia y formalmente objetivante es lo mismo que re-presentativo, y este, a su vez, lo mismo que originariamente fundado en un acto que sólo es subjetivo de una manera física»[33].

Por lo demás, reflexionar no es lo mismo que repetir. «En general, volver sobre una vivencia no es rehacerla, sino hacerla el objeto de una vivencia nueva. Lo que al representar un acto queda hecho es el propio acto representativo, no el acto representado»[34].

Por todo ello es también claro que la reflexión, tal como se cumple en la subjetividad humana, requiere necesariamente el tiempo. Pero eso no quiere decir que la subjetividad humana se identifique con el tiempo. Por el contrario, la subjetividad se distingue realmente del tiempo, como se distingue realmente de su propio fluir y de los momentos en que dicho fluir se distiende. La subjetividad es la sustancia que sustenta y da unidad a su propio fluir y a sus etapas.

Otra cuestión ligada a la anterior es la del nexo que debe darse entre la memoria y las vivencias representativas en que la reflexión se cumple. A este propósito se pregunta nuestro autor: «¿Es tal nexo, en realidad, una ecuación, o se da tan sólo a la manera según la cual toda objetivación formal y propia se ejerce con un recuerdo?» Y responde, resumidamente: «El recuerdo es la conciencia actual y objetivante de una pretérita conciencia inobjetiva, pero lo propio de él no es tanto la objetivación de la conciencia, cuanto la de su nota de pretérita». Y continúa: «La reflexión estrictamente dicha implica, así, el recuerdo, sin ser, no obstante, un acto de recordar. Lo propio de la representación dada con el recuerdo es su misma índole de objetivante de una vivencia previa (...). La reflexión estrictamente dicha se distingue, por tanto, del puro y simple recordar una vivencia –con la cual, sin embargo, se realiza– en que mientras éste es formalmente sensitivo, ya que versa *per se* sobre algo concreto y singular, aquélla, en cambio, es formalmente intelectiva. Y, sin embargo, tal como se da en la reflexión estrictamente dicha, la intelección de la vivencia recordada versa también

32. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 366.
33. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 367.
34. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 367.

sobre algo concreto y singular, en cada caso una determinada vivencia, la cual se da con el respectivo recuerdo. Lo que acontece es que no versa *per se* sobre esa misma vivencia concreta y singularmente determinada, sino sólo *per accidens,* a saber, en tanto que el acto intelectivo se coejecuta con el sensitivo, propio del recordar, y precisamente de tal modo que éste queda vivido como recuerdo de algo que es una vivencia»[35]. Y la razón de que la reflexión haya de ser necesariamente intelectiva se colige del hecho de que entraña una aprehensión de la permanencia de la propia subjetividad, y sólo el intelecto puede captar lo permanente.

Por lo demás, dicha reflexión no es propiamente hablando un juicio intelectual, sino precisamente un acto de simple aprehensión intelectiva, que puede ulteriormente ser objeto de un juicio.

Y ahora hay que añadir que la reflexión estrictamente dicha no se da sólo en el plano cognoscitivo, que acabamos de examinar, sino también en el plano volitivo, como una autovolición explícita y objetivante, a su manera, de otra volición anteriormente cumplida. Dejemos una vez más la palabra a A. Millán-Puelles: «La estricta autovolición se constituye como una vivencia que remite, desde el ahora de su cumplimiento, al antes de una subjetividad que quiso algo. La subjetividad se autocomplace en el recuerdo de alguna libre volición ya dada. Su previo acto libremente volitivo –o, si se prefiere, ella misma en tanto que autora de él– es lo que le complace en la reflexión que ahora ejecuta. Tal reflexión, de índole volitiva, es propia y formalmente objetivante según la forma en que el querer puede serlo: queriendo un previo acto volitivo, es decir, gozándose en haberlo hecho. La subjetividad reasume su volición de tal manera que se goza en ella al recordarla. Sin la memoria, esta complacencia *a posteriori* no sería posible, pero ella misma no consiste en el recuerdo, ni tampoco en la simple aprehensión intelectiva por virtud de la cual la subjetividad se re-presenta aquello que le complace como "siendo" un previo acto de querer. Todo esto es, sin duda, indispensable para que se dé la estricta autovolición, y se da, desde luego, en rigurosa simultaneidad con ella. Sin embargo, tal autovolición es formalmente un acto de querer: un acto en el que la subjetividad se está queriendo a sí misma como la misma que antes quiso algo»[36].

35. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 372-374.
36. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría,* 375.

Finalmente, recordar que la objetualidad propia de la reflexión es la "objetualidad pura". Lo que debe entenderse con esta expresión ha sido ampliamente explicado por Antonio Millán-Puelles a lo largo de su extensa obra *Teoría del objeto puro,* y especialmente en la "Sección Segunda" de la "Primera Parte". Según la fórmula más clara y más breve se trata simplemente de la propiedad común a todos los "objetos inexistentes". Esa inexistencia puede ser a su vez puramente "fáctica" o también "apodíctica". Y en el caso que nos ocupa se trata de una inexistencia fáctica.

En efecto, lo pasado como pasado, aunque sea objeto del pensar, es siempre inexistente, y lo es de un modo fáctico, no apodíctico, pues no se trata de un objeto que no pueda en absoluto existir, ya que existió en algún momento del pasado, sino de un objeto que ahora, de hecho, ya no existe. Y esto es lo que ocurre con los objetos de la reflexión, que son siempre actos de pensar anteriormente ejercidos, pero ya inexistentes cuando se piensa en ellos mediante otro acto de pensar ulterior. Se trata, pues, siempre, de objetos fácticamente inexistentes, y no apodícticamente inexistentes, lo que entrañaría que no hubieran existido nunca, y que no podrían ser objetos de reflexión.

De este modo, si la objetualidad propia de la "tautología inobjetiva" es la "preobjetualidad", y la propia de la "reflexividad originaria" es la "objetualidad sineidética", la objetualidad propia de la "reflexión estrictamente dicha", que es siempre "retro-flexiva" o "re-presentativa", es la "objetualidad pura" y concretamente de la que entraña una inexistencia meramente fáctica.

Y ponemos, con esto, punto final a estas reflexiones sobre las tres modalidades de la autoconciencia.

NATURALEZA Y RAZÓN EN LA CONFIGURACIÓN DEL DERECHO NATURAL*

1. *Presentación*

Para la conveniente intelección de todo lo que ha de decirse en esta ponencia conviene, de entrada, aclarar el sentido en que se toman aquí las palabras «naturaleza» y «razón».

Y comenzando por la palabra «naturaleza» lo primero que hay que decir es que la entendemos en esta oportunidad como la expresión sintética de lo que, de un modo completo, debería denominarse «naturaleza humana». Porque es, sin duda, la «naturaleza humana», y no la naturaleza en general, la que aquí debe tenerse en cuenta, con las precisiones o puntualizaciones que luego se harán.

Y por su parte, la palabra «razón» deben ser entendida aquí como la facultad humana del conocimiento suprasensible, tanto teórico como práctico, dentro, por supuesto, del orden natural. Y esa capacidad comprende, como es sabido, la doble función de inteligir de modo inmediato y de razonar o discurrir. Pero también sobre esto habrán de hacerse después ulteriores precisiones.

* Publicado en *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino,* (Vol. I), Editorial Balmes, Barcelona 1994, pp. 37-45.

2. *La naturaleza humana*

Pues bien, viniendo a la naturaleza humana, hay que decir que está constituida por lo que tienen de común todos los individuos (hombres y mujeres) de la especie humana, tanto del pasado como del presente. Esa naturaleza tiene, sin duda, la misma fijeza, al menos, que manifiestan las otras especies de animales que conocemos, pues, conservando de modo invariable todo lo que le es específicamente esencial, se ha transmitido íntegra, por generación natural de padres a hijos, a lo largo de muchos siglos. Por lo demás, la naturaleza en cuestión ha sido correctamente expresada y delimitada en la famosa definición esencial del ser humano como «animal racional».

Como toda definición esencial es ésta un cierto artefacto lógico en el que se hallan unidos un «género próximo» (la animalidad) y una «diferencia específica» (la racionalidad); y ese género y esa diferencia unidos y compenetrados constituyen la «especie» del hombre. Decir esto puede parecer una obviedad, pero no deja de tener importancia recordarlo, porque en la práctica muchas veces se olvida.

En efecto, ocurre a veces que, sin advertirlo, se reduce la «animalidad» genérica del hombre a la «bestialidad», o sea, a aquello que tienen de común todos y solos los animales irracionales, excluyendo por tanto al hombre. Es éste un grave error, y más grave cuanto más inadvertidamente se desliza. Porque a partir de ese momento no puede ya entenderse la unión de género y especie en la definición del hombre como de hecho debería entenderse, o sea, como una unión armónica y fecunda, sino que habrá que entenderla, quiérase o no, como un enfrentamiento, y, en el mejor de los casos, como un compromiso forzado e inestable.

Digamos, pues, claramente que la animalidad en el hombre no es la bestialidad, sino precisamente todo y sólo lo que hay de común al hombre y a las bestias, sin incluir, por tanto, la irracionalidad que éstas arrastran, como tampoco la racionalidad de la que el hombre goza. El contenido de esa noción genérica, que es la animalidad, se reduce a esto: sustancia, corpórea, viviente, sensitiva. Nada más.

Y a la animalidad así entendida es a la que se une la racionalidad, que debemos entender aquí como la espiritualidad propia del ser humano. Como es sabido, la composición lógica de género y diferencia en el seno de la especie tiene un fundamento real, que es la composición física, en cual-

quier sustancia corpórea, de su materia prima con su correspondiente forma sustancial. Y en el caso del hombre el fundamento está en la composición de su materia prima con un alma racional, es decir, de índole espiritual. Tal es, en efecto, la forma sustancial del hombre: un alma o principio de vida que, además de alma, es también espíritu; alma en cuanto anima o vivifica al cuerpo, y espíritu en cuanto trasciende todo lo corporal. En consecuencia, por el alma racional o espiritual, «el hombre no sólo es hombre, sino que es animal y es viviente y es cuerpo y es sustancia y es ente»[1].

Por ello la «racionalidad» que, como diferencia específica, entra en la definición del ser humano, no designa de modo inmediato a la facultad de razonar, que es sin duda un accidente (ciertamente propio e inseparable de la sustancia humana, pero accidente al fin), sino precisamente aquella dimensión de la misma sustancia humana por la que el hombre es radicalmente capaz de tener dicha facultad. Y esa dimensión no es otra cosa que su espiritualidad. Una espiritualidad, por supuesto, íntimamente unida, dentro del todo integral de la sustancia humana, con la corporeidad y la vitalidad y la sensitividad, y por ello una espiritualidad que no se opone, sino que se armoniza con todo lo demás que constituye la esencia humana, y que se expresa con la noción genérica de la animalidad.

Por eso es muy claro que esa animalidad no puede llevar inviscerada una positiva bestialidad, con su condición necesaria de irracionalidad. Porque la irracionalidad en cuestión no representaría aquí una simple carencia de razón, sino una positiva exclusión de la misma, y por eso un enfrentamiento positivo a ella. Por tanto, definir al hombre (o pensarlo así, aunque sea oscuramente) como una «bestia racional», seria forjar una «quididad paradójica», enteramente imposible, un puro ente de razón. Por el contrario, el hombre es aquella especie de animal que puede ser también espiritual y racional, o aquella especie de sustancia espiritual y racional que puede ser también animal. Y por eso se define justamente así: «animal racional».

Por lo demás, es necesario también advertir que la «naturaleza» en general, tomada en un sentido muy estricto, se refiere principalmente a lo que se propaga por la generación natural de los vivientes dentro de cada especie, ya que «natura» (piensa Santo Tomás) parece provenir de «nascitura», que hace referencia al nacimiento de los seres vivos[2]. Y en ese as-

1. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 3, c.
2. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.,* lect. 5, n. 808.

pecto, al hablar de la «naturaleza humana», estaríamos contemplando, sobre todo, la «animalidad» genérica del hombre. Pero esa consideración tan estricta o tan restringida no es la que debe tenerse en cuenta aquí.

Por el contrario, más bien debemos atenernos al sentido amplio, pero enteramente propio, que comúnmente se asigna al nombre de «naturaleza», a saber, el de «la esencia de una cosa en cuanto entraña un orden a su propia operación»[3]. Y entonces es claro que la «naturaleza humana» comprende en estrecha unidad, tanto la animalidad como la racionalidad, y al considerarla como principio de las operaciones, habrá que pensarla como aquello por lo que, de modo primario o más radical, «nos movemos, sentimos y entendemos», según la conocida descripción aristotélica del alma humana[4].

Más adelante veremos cómo el papel desempeñado por la naturaleza humana así concebida, en orden a la configuración del derecho natural, se concreta principalmente en las llamadas «inclinaciones naturales» de dicha naturaleza.

3. *La razón humana*

Y volviendo a la razón, el otro elemento que, junto con la naturaleza humana, interviene en la configuración del derecho natural, tenemos que repetir que se trata de la facultad humana del conocimiento suprasensible, y tomada en todas sus funciones.

Como es una facultad del hombre no puede menos de ser un accidente de la sustancia humana, accidente ciertamente propio de ella y que surge espontáneamente en la misma, de modo necesario o por resultancia natural. Es como una transposición al plano de los accidentes de la dimensión espiritual o racional del alma humana; y es, por eso mismo un accidente (concretamente una potencia operativa) que no radica más que en el alma sola, y no en el compuesto de cuerpo y alma. Por eso es también una facultad inorgánica, en cuya constitución no entra órgano corporal alguno.

Por lo demás, la otra transposición al plano de los accidentes de la espiritualidad del alma humana es la facultad volitiva, o sea, la voluntad,

3. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia,* cap. 1.
4. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima,* Lib. II, cap. 2.

con su necesaria propiedad del libre albedrío. Pero la voluntad emana de la sustancia humana a través de la razón, y aunque sea facultad distinta de ésta, se encuentra en íntima conexión con ella, hasta el punto que puede decirse que la razón está en la voluntad, y que la voluntad está en la razón.

Y por esa conexión de la razón con la voluntad, no tiene la razón el sólo oficio de especular o teorizar, sino que tiene también una función directiva o práctica, tal como aparece en la sindéresis, hábito natural de la razón, y en la prudencia, hábito adquirido de la misma razón.

Por otro lado, tanto en su función teórica como en su función práctica, la razón humana tiene una dimensión intuitiva y una dimensión discursiva. En su dimensión intuitiva, nuestra razón, que entonces se denomina más propiamente «intelecto», es capaz de aprehender las esencias universales de las cosas y de juzgar en el ámbito de lo inmediatamente evidente. En cambio, en su función discursiva, nuestra razón, que entonces se llama más propiamente así, «razón», es capaz de comparar unas esencias con otras, y unos enunciados con otros, llegando así a verdades nuevas a partir de otras ya conocidas.

Y a todos esos usos y dimensiones de la facultad intelectiva humana habrá que apelar, junto a la misma naturaleza sustancial del hombre, para configurar de modo conveniente el derecho natural.

4. *Noción del derecho natural*

Pero pasemos ya hablar del derecho natural mismo, cuya configuración depende tanto de la naturaleza humana, mediante sus inclinaciones naturales, como de la razón práctica humana en su doble función intuitiva y discursiva.

Y antes de nada digamos que, en sentido propio, no debe identificarse, sin más, el derecho natural con el bien natural del hombre. Es cierto que el derecho natural expresa una serie de bienes que son naturales al hombre, o las cuales el hombre está inclinado naturalmente. Pero no todos los bienes naturales son también derechos naturales. Los bienes a los que cada hombre se ve inducido por el derecho natural son los que tienen que ver con los otros hombres, en el seno de la convivencia social, o sea, los que se establecen en las relaciones de justicia. Porque el derecho, objetiva-

mente considerado, no es otra cosa que lo justo, o sea, lo que es objeto de la virtud de la justicia.

«La materia propia de la justicia –escribe Santo Tomás– es la operación exterior, en cuanto que ésta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que estamos ordenados por la justicia»[5].

Y es evidente que no todos los bienes humanos naturales están regulados por la virtud de la justicia, por ejemplo, el bien constitutivo del propio sujeto volente, pues cada cual se quiere necesariamente a sí mismo, o el bien en general o en abstracto, que también es necesariamente querido por todos. Esos bienes son ciertamente naturales al hombre, y a ellos se encuentra naturalmente inclinado cada hombre; pero no son objeto de la virtud de la justicia, que es el hábito por el que uno obra según la elección de lo justo. Esos bienes no se eligen, no pueden elegirse, pues se apetecen necesariamente, y en consecuencia no pueden ser objeto de una virtud moral, como lo es la justicia.

Tenemos, pues, que el derecho natural es ante todo «derecho», es decir, expresivo de ciertos bienes humanos que poseen la rectitud de la justicia. Y ahora hay que ver qué es lo que hace que ese derecho sea «natural».

La respuesta parece obvia. Derecho natural es el que se apoya en la misma naturaleza humana, o deriva propiamente de ella. Y así lo dice Santo Tomás: «Lo justo natural es lo que tiene en todas partes el mismo poder y fuerza para inducir al bien y apartar del mal; lo que sucede porque la naturaleza, que es causa de este derecho, es la misma en todos los hombres y en todas partes»[6].

Derecho natural es el que se apoya en la naturaleza humana; pero ¿de qué índole es este apoyo? Y junto con ese apoyo ¿qué más hace falta para que tal derecho quede perfectamente conformado? Vamos a verlo a continuación.

Como ya hemos apuntado, el apoyo que el derecho natural tiene en la naturaleza humana, hasta el punto de que pueda decirse que dicha naturaleza es la «causa» de tal derecho, hay que entenderlo como la «resultancia natural» de las inclinaciones naturales que dicha naturaleza tiene. ¿En qué consisten dichas inclinaciones?

5. *S. Th.,* II-II, q. 58, a. 11.
6. *In V Ethicorum,* lect. 12, n. 1018.

Son otras tantas propensiones a obrar. No son todavía operaciones o acciones, sino simplemente propensiones innatas a obrar, y radicadas, desde luego, en lo más profundo de esa naturaleza. Como es sabido, las inclinaciones son de dos clases: las naturales y las elícitas. Estas últimas son las que proceden de un conocimiento, sea sensitivo o sea intelectual, y radican por tanto, de manera inmediata, en una potencia operativa: en los apetitos sensitivos, o en la voluntad. Pero las inclinaciones naturales radican inmediatamente en la misma naturaleza; son propensiones de la misma naturaleza, anteriores a cualquier conocimiento, y anteriores incluso a las mismas potencias operativas de cualquier condición que sean.

Porque todo ente está naturalmente ordenado, o preordenado, a su propia operación, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. Y ese «seguir» no significa sólo posterioridad respecto del ser y del modo de ser, sino sobre todo resultado necesario o, como también se lo llama, «resultancia natural». Y como, por otra parte, la naturaleza es la esencia de cada cosa en cuanto principio de sus operaciones, hay que decir también que las operaciones «propias» de cada cosa están precontenidas en su naturaleza, y lo están en forma de propensiones innatas al obrar propio de cada cosa. Y esas son las inclinaciones naturales.

El derecho natural, por tanto, se apoya, ante todo, en esas inclinaciones naturales. No desde luego en las inclinaciones elícitas que pueden surgir y surgen de hecho en una sustancia como el hombre, sino en unas inclinaciones muy anteriores a éstas, puesto que son naturales, y están a la base de todas las demás inclinaciones adquiridas. Por lo demás, se trata de unas inclinaciones perfectamente congruentes con los constitutivos esenciales de esa misma sustancia humana.

Y como en la naturaleza humana puede considerarse, según vimos, una dimensión genérica y otra específica (la animalidad y la racionalidad), y las inclinaciones naturales deben corresponderse con las dimensiones esenciales de cada naturaleza, de aquí que en el hombre habrá unas inclinaciones que tendrán más que ver con su dimensión genérica, y otras, con su dimensión específica; unas, con el hecho de que el hombre es una sustancia corpórea, viviente y sensitiva, y otras, con el hecho de que el hombre es racional.

Es precisamente la idea central contenida en este texto clásico de Santo Tomás: «Según el orden de las inclinaciones naturales, así es el orden de los preceptos de la ley natural. Pues bien, en primer lugar, radica en el hombre la inclinación al bien según su naturaleza en la cual conviene

con todas las sustancias, y así cualquier sustancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza, y por esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que contribuye a la conservación de la vida del hombre e impide su destrucción. En segundo lugar, radica en el hombre la inclinación a cosas más concretas según su naturaleza en la que conviene con los restantes animales, como la unión del macho y de la hembra, la crianza de los hijos y cosas semejantes. Por último, en tercer lugar, radica en el hombre la inclinación al bien según su naturaleza racional, que le es propia y exclusiva, y así el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios, y a vivir en sociedad, y por esta inclinación pertenece a la ley natural que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a los demás hombres con los que tiene que convivir, y cosas semejantes»[7].

Un problema que podría aquí plantearse es el de hacer compatible la multiplicidad de nuestras inclinaciones naturales con la unidad de nuestra naturaleza. A. Millán-Puelles, en su último libro *La libre afirmación de nuestro ser*, plantea y resuelve así este problema: «Para efectuar tan diversas actividades cuenta el hombre con las correspondientes facultades o potencias operativas. No son tan abundantes como las operaciones cuya ejecución hacen posible, aunque igualan el número de las especies de éstas. Así, pues, entre el hombre considerado en la unidad de su *essentia*, por un lado, y, por otro, el conjunto de las operaciones que ésta, en principio, permite, se intercalan las facultades o potencias operativas, constituyendo una pluralidad tan esencial como la integrada por las distintas especies de las operaciones que el hombre puede ejercer. Pero, a su vez, todas nuestras facultades o potencias operativas presuponen unas *tendencias,* a cuyo servicio están. Toda potencia operativa o facultad es un poder que su sujeto tiene para realizar operaciones de una especie determinada, a las cuales está inclinado por su propio ser natural. Es decir: nuestras potencias activas presuponen unas *tendencias naturales* que son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda *natura*, el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación a la acción. *Omne ens est propter suam operationem*. El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específica-

7. *S. Th.,* I-II, q. 94, a. 2.

mente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser»[8].

Pero consideremos ahora la otra fuente del derecho natural, a saber, la razón práctica humana. Porque el derecho natural no puede constituirse solamente por las inclinaciones naturales, que vienen a ser como su materia; requieren esencialmente algo más, y que viene a ser como su forma, a saber, la asunción por la razón práctica humana de dichas inclinaciones naturales como enderezadas a algo justo que debe hacerse o ponerse por obra.

Pues bien, esta asunción racional de las inclinaciones naturales y que se expresa en uno o varios preceptos o mandatos de perseguir y promover los bienes a los que tales inclinaciones conducen, es sencillamente la ley, la ley natural en nuestro caso. Desde este punto de vista puede, pues, decirse que la ley es la razón o la forma del derecho, y la ley natural, la forma del derecho natural.

Pero veamos cómo la razón humana, basada en las inclinaciones naturales de la sustancia del hombre, llega a formular la ley, y en concreto la ley natural.

Digamos, en primer lugar, que la razón de que aquí se trata es la razón práctica, o sea, la facultad humana de entender en su uso práctico. Cierto, que a este uso práctico de la razón, precede en nosotros el uso especulativo; pero no es a éste al que pertenece formular la ley, sino al práctico. Y recuérdese además que ese uso práctico de la razón está en íntima conexión con la voluntad, sin el requerimiento de la cual la mera razón se mantendría siempre en el plano de la teoría, o de la formulación de enunciados teóricos, sin extenderse a la formulación de preceptos o prescripciones. Por ello, cuando en la definición clásica de la ley se dice de ella que es una «ordenación de la razón», hay que entender esto como una orden, o un precepto, o un mandato de la razón.

Y ese mandato de la razón lleva inviscerado un querer de la voluntad, puesto que es un mandato enderezado a hacer o conseguir un bien, y a evitar o rechazar un mal, y ambas cosas (bien y mal) son, en cuanto tales, objeto de la voluntad.

Ahora bien, esa voluntad puede actuar como «naturaleza» y como «libertad». Actúa como naturaleza cuando su impulso es necesario, o lo que es lo mismo, cuando el bien al que tiende es el bien sin más, el bien en

8. *La libre afirmación de nuestro ser,* Ed. Rialp, Madrid, 1994, pp. 478-479.

común y en abstracto, y también cuando el bien concreto de que se trata es el bien del propio sujeto volente, pues ningún sujeto volente puede no quererse a sí mismo, si es que quiere algo, como tampoco ningún sujeto inteligente puede no entenderse a sí mismo, si es que entiende algo[9].

Pero la voluntad actúa como libertad cuando se trata de bienes concretos distintos del sujeto volente, como son los bienes de las demás personas en las relaciones de justicia. Al bien de los demás no está nadie naturalmente inclinado, y si lo busca o lo quiere será o porque se siente obligado a ello (por deber de justicia) o porque gratuitamente lo quiere (por amor o generosidad). Y esas dos cosas, el deber y el amor son requerimientos a la libertad, y no impulsos necesarios de la naturaleza.

Pues bien, el precepto o preceptos en que la ley consiste no miran a la voluntad como naturaleza, sino a la voluntad como libertad, y precisamente en cuanto requerida por el deber.

Pero esto nos lleva a considerar ahora el doble uso que puede hacerse de la razón práctica, a saber, el uso intuitivo y el discursivo, y poner todo ello en relación con la doble instancia del derecho natural: derecho natural primario y derecho natural secundario.

5. *Derecho natural primario*

Tanto uno como otro se hallan radicados en las inclinaciones naturales de la naturaleza humana; pero como el derecho natural no depende sólo de esa instancia, que viene a ser como su materia, sino también de la asunción de tal materia por parte de la razón práctica, que viene a ser como su forma, de aquí que, según se trate de la razón práctica intuitiva o de la discursiva, el derecho natural se divide en primario y secundario. Comencemos por considerar el primario.

9. Conviene precisar esta afirmación. Es claro que todo sujeto inteligente, en cuanto lleva a cabo cualquier acto de entender sobre cualquier objeto que sea, se entiende también a sí mismo, al menos de una manera connotada o concomitante, y precisamente como sujeto de ese entender. Y de parecida manera hay también que decir que todo sujeto volente, en cuanto lleva a cabo cualquier acto de querer sobre cualquier bien, se quiere también a sí mismo de manera concomitante y precisamente como sujeto de ese querer. Es la reflexividad necesaria e innata de toda sustancia espiritual, por el hecho de ser espiritual.

La razón práctica intuitiva se halla naturalmente dotada de un hábito innato o cuasi innato que recibe el nombre de sindéresis. Dicho hábito, como todos los que radican en el intelecto humano, está constituido por determinadas especies inteligibles (al menos estas dos: la del bien humano y la del mal humano), y la habilidad de formular juicios imperativos de hacer o de evitar ese bien o ese mal. Esta habilidad, por lo demás, es ciertamente innata; pero no lo son las especies inteligibles de bien y mal humanos, que son adquiridas, aunque de modo espontáneo y sumamente fácil. Por eso, el hábito en cuestión puede calificarse de cuasi innato.

Por lo demás, el precepto o los preceptos del hábito de la sindéresis, en cuanto fundamento –al menos, parcial– del derecho natural primario, están en íntima relación con el sentimiento del deber, que es siempre un requerimiento incondicionado a nuestra libre voluntad, o sea, un requerimiento que, por una parte, es absoluto, y por ello ineludible, pero, por otra, está dirigido a nuestra libertad, y por lo tanto siempre puede no ser cumplido. No se trata, pues, de una imposición ciega, irresistible, que se cumpla inexorablemente, sino de un imperativo, ciertamente «categórico», por emplear la terminología kantiana, pero sólo imperativo o mandato, no fuerza bruta. Y la formulación que parece más conveniente del primer precepto de la sindéresis es ésta: *bonum faciendum, malum vitandum*, hay que hacer el bien (ya se entiende que el bien humano, o el bien moral propiamente dicho) y hay que evitar el mal (también el mal humano o el mal moral).

Pero ya se ve que ese primer precepto, y los que de modo inmediato puedan derivarse de él, y se atribuyan también a la sindéresis, quedan en un plano de amplísima generalidad, y que por tanto han de ser concretados en preceptos más particulares, por obra de la razón práctica discursiva. Es la consecuencia de esa síntesis estrecha e irrompible de la naturaleza humana completa, o de la índole correspondiente a ese «animal racional», que es el hombre.

Algo parecido ocurre con las necesidades biológicas que naturalmente nos afectan, por ejemplo, el hambre, la necesidad de ingerir alimentos. Se trata de un impulso natural, que nos urge hasta con violencia cuando el ayuno es muy prolongado, pero que es de suyo general o vago, sin concretar. De este modo, la mera función intuitiva de nuestra razón nos intimará para satisfacer esa necesidad biológica del hambre, pero habrá de ser la función discursiva de la misma razón la que nos vaya proponiendo, en

cada caso, lo que hemos de comer y el cuándo y el cómo, pues todo ello queda indeterminado en el dictamen genérico de «hay que comer».

Es claro, por tanto, que el derecho natural primario e inmediato, aunque constituya el fundamento ineludible de todo derecho, tiene que completarse o prolongarse en el derecho natural secundario y mediato, o sea, en los preceptos más determinados, que se extraen como consecuencias, a veces bastante remotas, de los preceptos primeros e inmediatos. Y a medida que los preceptos van siendo más concretos van dejando más hueco para la iniciativa personal y mayores márgenes para la elección libre.

Mirando el asunto desde otra perspectiva, habrá que decir también que los bienes a los que propenden las inclinaciones naturales son ciertamente «bienes naturales», pero que, al pasar por el tamiz de la razón, se corresponden con otros tantos «bienes morales» que ya no son el contenido de ciertos impulsos de la naturaleza, sino requerimientos que, en forma de «deberes», se presentan ante la libertad humana. Y esos deberes, por su forma, son absolutos, pero por su materia están en relación con aquellos «bienes naturales», a los que inclinan esos impulsos de la naturaleza.

Acerca de este punto me complace poder citar nuevamente a A. Millán-Puelles, en la obra ya mencionada: «Que los bienes humanos naturales no sean *bona moralia* es cosa, sin embargo, compatible con que intervengan en la determinación del contenido o materia de estos bienes. Así, por ejemplo, la salud y su conservación (o, en su caso, restablecimiento) son bienes humanos naturales, no morales, pero el procurar libremente la conservación de la salud o su restablecimiento es, en principio, un bien moral, del cual resulta un deber y, consiguientemente, un imperativo moral (...). Por ello, al asegurar que todo aquello a lo que estamos naturalmente inclinados es algo que la razón aprehende de una manera natural como un bien, Santo Tomás no está hablando de la forma de la moralidad positiva, sino del contenido o materia de las acciones humanas que poseen esa forma. Y se entiende perfectamente que los bienes humanos naturales y los bienes morales se relacionen entre sí de tal manera que, sin confundirse, tampoco están separados como por un abismo, sino enlazados en su contenido o materia. Si los bienes morales y los bienes humanos naturales no coincidiesen en nada (por lo que atañe a la determinación de aquello en lo que consisten), resultaría enteramente imposible que los bienes morales mantuviesen alguna concordancia con nuestro ser natural y, por lo mismo, no habría tampoco posibilidad alguna de un vivir *secundum naturam* justamente en el plano de la libertad. Ni la

conducta moramente recta podría ser racional *–secundum rationem–* si la determinación de su materia no incluyese ante todo lo captado por la razón como algo que operativamente ha de ser procurado»[10].

6. *El derecho natural secundario*

Las normas o preceptos del derecho natural secundario son por eso concreciones de los preceptos de la ley natural, y esto con dos precisiones importantes.

La primera es que debe tratarse de preceptos generales, y no particulares, o sea, preceptos válidos para todos los hombres, deducidos o derivados de los preceptos primeros, mediante el esfuerzo de la razón práctica general, y no imperativos enteramente particulares, válidos para un hombre determinado en determinadas circunstancias, o aplicaciones completamente circunstanciadas, debidas a la razón práctica particular de la prudencia.

Y la segunda precisión es que debe tratarse de concreciones extraídas de los primeros preceptos de la ley natural, a modo de conclusiones, y no a modo de determinaciones, que dependen casi por entero de la libre voluntad del legislador.

El siguiente texto de Santo Tomás aclara esta segunda precisión: «El derecho legal o positivo nace siempre del derecho natural (...). Pero de dos maneras puede nacer de éste. Primera, como la conclusión nace de los principios, y así el derecho legal o positivo no puede nacer del derecho natural. En efecto, una vez que se dan las premisas es necesario que se dé la conclusión; pero mientras el derecho natural es válido siempre y en todas partes, como se ha dicho, esto no conviene al derecho legal o positivo. Por tanto, es necesario que todo lo que se sigue del derecho natural como una conclusión sea también derecho natural; como de la norma de que no hay que dañar a nadie injustamente, se sigue que no hay que robar, lo cual también pertenece al derecho natural. De una segunda manera nace algo del derecho natural por modo de determinación, y así es como nacen del derecho natural todos los derechos legales o positivos. Así, que hay

10. *Op. cit.,* pp. 486-487.

que castigar al ladrón es de derecho natural, pero que se haya de castigar con tal pena o tal otra, esto es de derecho legal o positivo»[11].

7. *Conclusión*

Resumiendo lo dicho hasta ahora, tenemos.

La naturaleza humana y la razón, tomadas conjuntamente, son las dos fuentes originarias y configuradoras del derecho natural.

Por lo que se refiere a la naturaleza humana, hay que tomarla precisamente como la esencia específica del hombre en cuanto principio de sus operaciones. Esa naturaleza es sustancial y es unitaria, y ello tanto con la unidad individual de cada hombre determinado como con la unidad específica de todos los individuos en los que esa naturaleza se realiza.

Pero aunque la naturaleza humana es una, individual y específicamente, está compuesta esencialmente, en el orden lógico, de «animalidad» y «racionalidad», como género y diferencia específica, y, en el orden real, de «cuerpo natural orgánico capaz de vida» y «alma espiritual», o mejor todavía, de «materia prima» y «forma sustancial subsistente», como principios reales.

Como toda naturaleza creada, la humana está constitutivamente ordenada a las operaciones que le son propias, operaciones múltiples y variadas, pero conexas y subordinadas a un único fin. Y esas operaciones proceden de modo inmediato de las potencias o facultades operativas, de las que está el hombre dotado; y que resultan, a su vez, de las distintas inclinaciones naturales, que son como el aspecto dinámico de la misma sustancia humana. Es claro que dichas inclinaciones naturales son múltiples, pero están reducidas a unidad, tanto por parte de su principio –la naturaleza específica y sustancial del hombre–, como por parte de su fin –el bien humano integral.

Pues bien, por parte de la naturaleza, son precisamente las inclinaciones naturales de las que de manera propia configuran o determinan el derecho natural, y esto en cuanto a su contenido, o a su materia. Pero hay

11. *In V Ethic.,* lect. 12.

otro aspecto estructural, de índole formal, que no aporta la naturaleza, o las inclinaciones naturales, y que hay que atribuir a la razón humana.

La razón humana hay que tomarla aquí como la facultad del conocimiento suprasensible de la que el hombre está dotado esencialmente. Esa facultad tiene dos usos, uno intuitivo, tanto de aprehensión de las esencias más generales, como de juicio inmediato sobre los enunciados evidentes de suyo; y otro discursivo, de inferencia o de búsqueda y hallazgo de nuevos enunciados a partir de los que son de suyo evidentes. Y esos dos usos son necesarios para la configuración del derecho natural, el primero, sobre todo, para el derecho natural primario, y el segundo, preponderantemente, para el derecho natural secundario.

Pero la razón va necesariamente acompañada de la voluntad, o sea, la facultad de querer de manera libre y con dominio de los propios actos, y este acompañamiento determina que la razón no sea sólo especulativa, sino también práctica, y que no sólo formule enunciados verdaderos, sino también imperativos o mandatos orientadores de la conducta.

Del buen uso de la libertad y, por consiguiente, de la rectitud de los imperativos de la razón práctica, resultan para el hombre otros bienes distintos de los meramente naturales, o sea, de aquellos a los que se enderezan las inclinaciones naturales. Esos bienes son los llamados «bienes morales», que no se imponen al hombre con la fuerza de las inclinaciones naturales, sino de otra manera, con la vigencia propia de los deberes, que son requerimientos absolutos o categóricos dirigidos a la voluntad libre. Esos requerimientos pueden de hecho ser desatendidos por el hombre, pero una vez conocidos como tales deberes, no pueden menos de reconocerse como absolutos y como moralmente inexcusables.

Y entre esos bienes morales, urgidos por los deberes, se encuentran los bienes jurídicos, o sea, aquellos a los que se endereza la virtud de la justicia, que son aquellos bienes morales que se encuadran en el ámbito de la convivencia humana, haciéndola posible y conveniente y fructuosa y recta. Pues bien, objetivamente hablando, esos bienes jurídicos son precisamente los derechos humanos, y especialmente los derechos naturales, tanto primarios como secundarios.

Mas ocurre que los bienes morales –y entre ellos los jurídicos– no están completamente desligados de los bienes humanos naturales, sino íntimamente conexos con ellos. Los bienes humanos naturales son aquellos a los que se enderezan las inclinaciones naturales, y siendo distintos de los bienes jurídicos o morales en general, marcan, sin embargo, entre ambos

unas ciertas líneas de congruencia, de correspondencia o de proporcionalidad.

Es precisamente la tesis mantenida por Santo Tomás y recogida anteriormente. Santo Tomás dice que «comoquiera que el bien tiene índole de fin y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural siga el orden de las inclinaciones naturales»[12]. Por consiguiente, no es que los bienes humanos naturales se identifiquen con los bienes morales; pero sí es cierto que entre unos y otros hay una proporción y congruencia. Y esto es lo que permite decir que vivir moralmente bien o según la virtud es, por una parte, vivir conforme a la naturaleza humana, y por otra, vivir conforme a la razón, a la recta razón.

Y aquí se encuentran las bases para la configuración de los bienes morales, incluyendo los jurídicos, o sea, los derechos naturales del hombre, en esa proporción y acuerdo radicales que existe entre los bienes naturales del hombre, a los que inclina la misma naturaleza sustancial y específica del hombre, y los bienes morales del mismo hombre, a los que ordena la razón práctica humana cuando proceden rectamente.

12. *S. Th.,* I-II, q. 94, a. 2.

LA GENEALOGÍA DE LA PERSONA*

1. *Planteamiento de la cuestión*

Entre las dimensiones metafísicas o trascendentes que comporta, por su misma naturaleza, la familia humana, ocupa, sin duda, un lugar de excepción la que atañe al origen o genealogía de la persona, de cada persona.

Es un hecho que la persona humana tiene su origen en el seno de la familia. En primer lugar, porque sólo de la unión de un hombre y una mujer (o de la unión de un germen masculino y otro femenino, y su implantación en un útero materno) puede resultar un nuevo ser humano; y en segundo lugar, porque ese nuevo ser no puede desarrollarse como persona sino merced al cuidado y educación de sus padres, o de quienes hagan sus veces. En cualquier caso, y aunque pueden darse, y se han dado de hecho, las más aberrantes adulteraciones del proceso "natural" de la procreación y desarrollo de los seres humanos, siempre el paradigma de tal proceso es el que se da en la familia, al que se tienen de algún modo que asimilar los otros caminos que tratan de sustituirlo o suplantarlo. La familia, es decir, la comunidad estable –en unidad de vida y de amor– de un hombre y una mujer con la finalidad esencial de procrear y educar a los hijos.

Pero las reflexiones que aquí van a hacerse acerca de la genealogía de la persona humana se centran en un hecho absolutamente radical, a saber,

* Publicado en *Metafísica de la familia* (J. Cruz Cruz, ed.), Eunsa, Pamplona 1995.

en la necesidad ineludible de apelar a una inmediata creación divina para dar razón de la aparición de un nuevo ser humano en el mundo. Junto con esa creación divina, es preciso tener también en cuenta, como es claro, el proceso de la generación humana, pero, desde luego, no basta con ésta. Sin la intervención de Dios, de un acto creador de Dios, inmediatamente dirigido a cada "yo" humano, es absolutamente imposible explicar de modo aceptable la genealogía de la persona humana.

Soy consciente de que este planteamiento tan abrupto de la cuestión del origen de cada hombre no gozará de buena acogida entre los antropólogos contemporáneos, ni siquiera entre los más filosóficos o metafísicos, pero ello no es más que una de tantas manifestaciones de ese "silencio sobre lo esencial", del que habla Jean Guitton, al referirse al talante escasamente profundo, por no decir superficial, de los pensadores de nuestros días[1].

La tesis central de este trabajo es, pues, la siguiente: que el "yo" humano no puede surgir de ningún tipo de transformación de la materia, y que, por tanto, puesto que todo "yo" humano tiene un comienzo, ese comienzo se debe, del modo más radical, a un acto creador de Dios. Antonio Millán-Puelles ha expresado esto mismo con las siguientes palabras: «A la subjetividad no le repugna no haber sido. Lo que le repugna es haber sido "no subjetividad" y, por tanto, derivar o resultar de ella»[2]. Sabido es que, para este autor, el término "subjetividad" es equivalente a la expresión "yo humano".

En este asunto de la genealogía de la persona humana se refleja o manifiesta de un modo muy claro lo que es propio del ser humano, su constitución esencial, que es la de un espíritu encarnado o de una carne espiritualizada. A este propósito vale la pena citar el siguiente texto de Juan Pablo II: «Es propio del racionalismo contraponer de modo radical en el hombre el espíritu al cuerpo y el cuerpo al espíritu. En cambio, el hombre es persona en la unidad de cuerpo y espíritu. El cuerpo (humano) nunca puede reducirse a pura materia: es un cuerpo "espiritualizado", así como el espíritu (del hombre) está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como un espíritu corporeizado»[3].

1. Cfr. J. GUITTON, *Silencio sobre lo esencial.* Edicep, Valencia, 1988.

2. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad,* Rialp, Madrid, 1967, 88. Poco antes había escrito: "Lo cual no quiere decir que la subjetividad no pueda provenir *effective* de algún ser. Lo que repugna es que proceda *materialiter*, por evolución o derivación".

3. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 19.

Por su parte, la antropología filosófica contemporánea ha tratado de explicar esa unión, en el hombre, de cuerpo y espíritu, en el sentido de una cierta subordinación del espíritu respecto del cuerpo (o de la inteligencia respecto al desarrollo biológico). Sin la inteligencia –se viene a decir– el desarrollo biológico del ser humano sería inviable: el "bios" del hombre exige el "logos"; con lo que el espíritu es introducido a modo de "remedio" para salvar una cierta especie de animal que, falto de recursos propios, habría de sucumbir sin esa ayuda[4].

Pero es ésta una concepción bastante "irracional", pues dado que "el objeto propio de la razón es el orden", no puede presentarse como "razonable" una teoría que atenta contra el primer principio de todo orden, a saber, que lo inferior deba estar sometido o subordinado a lo superior *–inferius propter superius–.* De suerte que, en buena lógica, no se puede decir que el espíritu humano ha sido unido a un cuerpo para remedio o salvación de ese cuerpo, sino que debe decirse, al contrario, que el cuerpo humano ha sido vinculado a un espíritu para que sirva a ese espíritu, o para que le proporcione alguna ayuda.

Y diversos pensadores han puesto claramente de relieve esa subordinación servicial del cuerpo humano respecto del espíritu del hombre. Por ejemplo, cuando, en el orden del conocimiento, se observa el papel que desempeñan los sentidos externos, y también los internos, respecto a nuestro conocimiento intelectual, y cuando, en el orden de las tendencias, se observan las ayudas que pueden suponer los impulsos pasionales, convenientemente dirigidos por las virtudes de la templanza y de la fortaleza, en relación con la conducta moralmente recta; pero, sobre todo, cuando se considera, en el orden del ejercicio de la libertad humana, la importancia que para ésta tiene la debilidad, la indeterminación y hasta la ausencia de los instintos en el hombre, pues es claro que la existencia en nosotros de unos instintos fuertes y muy determinados entorpecería, cuando no impediría del todo, la flexibilidad y amplitud de nuestra libertad.

Pero tal vez no se ha puesto suficientemente de relieve el insuperable servicio del cuerpo humano en orden a la multiplicación de los individuos de la especie humana y, con ello, a la continuidad y permanencia de dicha especie.

4. Cfr. entre otros A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* Sígueme, Salamanca, 1980.

Sin el cuerpo, en efecto, el hombre no podría reproducirse. Dentro del orden creado, un espíritu puro, sin carne, no puede traer a la existencia a ningún otro ser de su mismo rango, pues el surgimiento de un espíritu, de un puro espíritu, sólo puede deberse a la acción creadora de Dios, acción en la que no puede participar creatura alguna, ni siquiera como causa instrumental. De esto nos ocuparemos después más detenidamente.

Pero dejemos aquí constancia de que siendo el hombre, no un puro espíritu, sino un espíritu esencialmente unido a un cuerpo, el surgimiento de un nuevo hombre es posible por la acción conjunta del mismo hombre, que en cuanto cuerpo vivo es capaz de engendrar a otros seres de su misma especie, y la Causa creadora, Dios mismo, único que puede infundir en ese nuevo hombre el espíritu que lo hace ser persona e imagen de Dios.

2. *La dimensión espiritual del ser humano*

Como el punto central de este trabajo es la tesis de que el origen de la persona humana está esencialmente ligado a un acto creador de Dios, y como esa tesis se apoya, sobre todo, en que el hombre es esencialmente espiritual, de aquí que hayamos de desarrollar y demostrar ahora la tesis colateral, pero fundamental, de la espiritualidad del ser humano.

Mas como ya se vio anteriormente, junto a esa espiritualidad, hay que afirmar también el dato evidente de la corporeidad del hombre. Y recalcar una y otra vez que no se trata de la simple yuxtaposición de un cuerpo y un espíritu, sino de una unidad estrechísima, de tipo sustancial, donde el cuerpo humano se halla de algún modo espiritualizado, y el espíritu humano también, de algún modo, corporeizado. Y no porque el cuerpo se haya sublimado hasta convertirse en espíritu –cosa imposible–, ni porque el espíritu se haya rebajado hasta convertirse en cuerpo –lo que es imposible también– sino porque, conservando ambos sus distintas naturalezas de cuerpo y espíritu, están tan cercanos y unidos que no son dos sustancias distintas, sino una sola, con una esencia unitaria, corporal y espiritual a la vez, y un ser asimismo unitario, que es, como veremos, el ser del propio espíritu, pero comunicado al cuerpo.

La espiritualidad del ser humano, y por consiguiente su carácter de persona y de imagen de Dios, se manifiesta de muchas maneras. Veamos algunas.

En primer lugar en el conocimiento intelectual humano, que es objetivamente universal, y ello tanto en el orden teórico como en el orden práctico. Los sentidos, en efecto, sólo alcanzan objetos singulares, y nunca universales. Y no sólo los sentidos externos, sino también los internos. No sólo es que no podemos ver, u oír, o tocar algo universal, como el color, o el sonido, o la dureza, sino siempre algo singular, como este color, o este sonido, o esta dureza; tampoco podemos percibir, imaginar o recordar sensiblemente algo verdaderamente universal, sino siempre singular, aunque a veces se trate de algo más o menos confuso, pero lo confuso no es, por eso sólo, universal. Para conocer lo universal es preciso ascender al conocimiento intelectual.

Y ese ascenso a lo universal no sólo se da en el orden teórico, sino también en el práctico. Aunque las acciones tienen siempre por objeto algo singular, es evidente que cuando se obra por un fin, un fin conocido como tal, y por ello proyectado y querido, es preciso deliberar acerca de los medios que a él conducen; y los medios son entonces conocidos como universales; no como este o aquel objeto concreto, sino como algo adecuado o útil para el fin buscado, como algo universal. Así, por ejemplo, el que quiere escribir una carta, no para mientes en un papel singular y en una pluma concreta: sólo necesita una superficie apta (cualquier papel o algo parecido) y un instrumento de escritura (pluma, lápiz, bolígrafo, o máquina de escribir).

Ahora bien, la actividad del conocimiento universal no puede atribuirse a un sujeto cognoscente cuyas facultades cognoscitivas fueran todas de índole orgánica, o sea, arraigadas en algún órgano corporal; porque tal órgano impondría a dicha facultad sus condiciones materiales, su singularidad y concreción, haciendo imposible el conocimiento universal y abstracto. Se necesita una facultad inorgánica, una facultad no corpórea, sino espiritual, para que tal conocimiento sea posible, y en consecuencia se requiere que el sujeto cognoscente, del que dicha facultad brota y en el cual se arraiga, sea también de índole espiritual. Véase cómo sintetiza este argumento Tomás de Aquino: «Por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe ella misma que la *species* (o representación) por la que entiende es inmaterial, ya que, de lo contrario, estaría materialmente individualizada, y así no podría llevar a un conocimiento universal. Y del hecho de que dicha *species* inteligible es inma-

terial se sigue también que el intelecto (en el que radica) es cierta realidad independiente de la materia»[5].

Otra manifestación de la espiritualidad del ser humano la tenemos en el conocimiento reflexivo. Nuestro conocimiento no sólo se endereza a los objetos directos sobre los que normalmente versa, sino que puede reflectir sobre sí mismo, y lo hace en muchas ocasiones, y en diferentes grados. A veces se trata de considerar con un nuevo acto de conocer otro acto de conocimiento anterior llevado a cabo por otra facultad, tal como ocurre en la conciencia sensible, donde el sensorio común es capaz de percibir los actos llevados a cabo por los distintos sentidos externos, y éste es un modo de reflexión de ínfimo grado. Pero otras veces se trata de que una misma facultad vuelva sobre sus propios actos, bien sea para percibir sin más la existencia de ellos (y esto se puede lograr en el mismo acto del conocimiento directo, como ocurre en la llamada "conciencia concomitante"), bien sea para considerar, con un nuevo acto, la naturaleza de otro acto de conocimiento anterior (y esto es ya reflexión en su sentido más propio). Pero tampoco la reflexión concluye aquí, puesto que puede sucesivamente prolongarse al conocimiento de la facultad de la que tales actos proceden, y llegar por último a la consideración de la naturaleza del sujeto de aquella facultad. En este caso tenemos una vuelta completa del conocer sobre sí mismo, vuelta que termina en el propio principio donde comienza, y esta es la reflexión en su máximo grado. Pues bien, ese tipo de reflexión es imposible en una facultad orgánica, y exige, por consiguiente, la espiritualidad de la facultad que la lleva a cabo –el intelecto o la razón–, y asimismo la espiritualidad del sujeto humano dotado de tal facultad.

Una tercera manifestación de la espiritualidad de nuestro ser la encontramos en la libertad de albedrío. En efecto, dicha libertad es ya, de suyo, una reflexión del querer sobre sí mismo. Elegir libremente es en realidad un querer el propio querer, en el que el sujeto que elige se muestra como dueño o señor de sus propios actos, de los actos de elección y de los actos de ejecución de lo elegido. Y ese señorío es de la mayor amplitud, pues no sólo podemos elegir entre los diversos medios que conducen a un determinado fin, sino también entre los fines más radicales y opuestos. Es verdad que hay siempre un fin último –la felicidad abstractamente concebida– que no podemos dejar de querer (y que, por tanto, no puede ser objeto de elección); pero también es cierto que, si bien no podemos dejar de querer la felicidad si pensamos en ella, sí que podemos, en cambio, no querer

5. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate,* q.10, a. 8, c.

pensar en la felicidad, y dejar de hecho de pensar en ella. Y es claro que a ninguna realidad material le es posible una amplitud tal en la dirección de sus acciones. Sólo el espíritu, al que puede definirse como la realidad que es capaz de abrirse al ser sin restricción alguna, puede tener en sus quereres un horizonte tan amplio, un horizonte trascendental.

Finalmente estaría el hecho de la muerte, a la que todo ser humano está abocado, para proporcionar una última prueba de la espiritualidad de nuestro ser. Es verdad que ningún hombre puede presentar su propia muerte –la destrucción completa de su cuerpo– como un trance de su vida personal que haya logrado traspasar, superar y vencer. Pero no es menos cierto que si la muerte nos afecta íntimamente (no la muerte de los demás, sino la mía, la de cada uno), y nos afecta de la manera más radical y profunda que cabe, es porque el hombre, ningún hombre, muere del todo. El sujeto más radical de la muerte, el hombre entero y verdadero, no sucumbe "enteramente" a ese trance terminal de su vida biológica, porque, si sucumbiera del todo, no le importaría nada.

El hombre que es capaz de conocer el ser en toda su amplitud, es, por ello mismo, capaz de conocer el ser sin limitación temporal alguna: el ser siempre, el ser eternamente; y no sólo es capaz de conocerlo, sino también de amarlo, de desearlo de un modo tan natural y necesario como desea la propia felicidad, que no es posible sin el ser. De aquí que el hombre viva la posibilidad-necesidad de su propia muerte, no como el desembarco en la nada, como el cese total de todo ser y de toda vida, sino como el paso a "otra vida", que no acierta a comprender cómo será. La muerte así se nos muestra como "enigmática" (por ese "no saber"), y como "sobrecogedora" (por el temor a lo "desconocido"); pero no se nos muestra como el simple y completo "no ser" de nuestro ser. Pues bien, esa vivencia humana de la posibilidad-necesidad de la propia muerte no sería posible si no hubiese en nosotros (y como el meollo más profundo de nuestro ser) una realidad espiritual y, por ello, inmortal[6].

6. Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre,* Rialp, Madrid, 1991, 200-207.

3. *Las propiedades del alma humana*

Desde bien antiguo, la existencia de esa dimensión espiritual de nuestro ser ha sido casi unánimemente reconocida por los filósofos (Exceltuados sólo los materialistas más crasos), y ha sido presentada comúnmente bajo la fórmula de la existencia en el hombre de una "alma espiritual". Pues bien, para algunos, dicha alma espiritual ha sido reconocida como una sustancia independiente y autónoma, unida sólo accidentalmente al cuerpo humano. Para otros, en cambio, y según una larga tradición que se remonta a Aristóteles, ha sido interpretada como una parte esencial del hombre, más en concreto, como la "forma sustancial" de su propio cuerpo. Y a esta interpretación nos atendremos aquí.

El alma humana es, por supuesto, la forma sustancial del cuerpo humano, pero también el principio más radical de su vida, ya que se trata de un cuerpo viviente, y, además de eso, es asimismo espíritu. Es, pues, forma en cuanto informa a la materia de ese cuerpo, y es alma en cuanto anima o vivifica al mismo, y es finalmente espíritu en cuanto supera o trasciende todo lo material o corporal que hay en nosotros, y es por ello capaz de obrar, por lo que atañe a sus operaciones de entender y querer, sin órgano corporal alguno, y, en consecuencia, es capaz de subsistir, de permanecer en su ser sustancial, incluso separada realmente de su cuerpo. Pero es de capital importancia el mantener que la misma alma que informa y vivifica al cuerpo humano es también el espíritu del hombre, capaz de entender y de querer sin órgano corporal, y de no ser así se rompería la unidad del ser humano, y no podría decirse que es el mismo sujeto –este hombre– el que es corpóreo, y vive, y siente, y entiende. Lapidariamente escribe Santo Tomás: «Es necesario decir que, por la forma sustancial que es la forma humana, a este individuo determinado le corresponde no sólo el ser hombre, sino también el ser animal, y viviente, y cuerpo, y sustancia, y ente»[7].

Esto supuesto, véanse ahora cuales son las propiedades esenciales del alma humana, de toda alma humana. La primera es la de ser "simple", es decir, la de no estar compuesta de materia y forma, sino ser forma pura. La segunda, la de no estar "totalmente inmersa" en la materia, precisamente por ser espiritual. La tercera, la de "unirse sustancialmente" a la materia de

7. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis,* a. 3, c.; Vid. íntegramente los artículos 2 y 3 de dicha obra.

cada cuerpo humano "de modo inmediato", sin añadidura de ningún vínculo extraño. La cuarta, la de ser "inmortal". La quinta, finalmente, la de ser "inmediatamente creada por Dios", una para cada hombre. Examinemos brevemente cada una de esas propiedades.

La simplicidad del alma humana es, por de pronto, la propia de toda forma sustancial. Toda sustancia corpórea, en efecto, está esencialmente compuesta de una determinada materia "prima" y de su correspondiente forma sustancial. Así es como queda cada sustancia corpórea constituida en su unidad fundamental (genérica, específica e individual); y, sobre ese fundamento, se sustentan las partes cuantitativas de que también consta y la pluralidad de sus demás accidentes. Pero es claro que la forma sustancial misma no está a su vez compuesta de otras partes sustanciales, es decir, no consta también de una materia y una forma, porque ello nos llevaría al infinito. La forma sustancial de cada sustancia es siempre única, y el advenimiento de otra nueva habría necesariamente de desplazar y destruir la forma anterior. Y si esto ocurre con cualquier forma sustancial, también debe ocurrir con el alma humana, que es la forma sustancial única del hombre, de cada hombre. Por tanto se trata de un principio sustancial simple.

Por supuesto que la forma sustancial misma tiene otro tipo de composición, la que forman la esencia y el ser en cualquier en todo lo que existe, aparte de Dios. Y naturalmente que esa composición entitativa también pertenece al alma humana.

Y sin embargo, el alma humana tiene una simplicidad mayor que la que corresponde a las demás formas sustanciales de las sustancias corpóreas, y esto se debe precisamente a su espiritualidad, a su elevación o eminencia sobre la propia materia "prima" a la que informa; pues no agota su cometido en esa "información", sino que contiene reservas de realidad por las que puede obrar y existir al margen de la materia. Dicho de otro modo, en el alma humana hay una buena dosis de "excedente formal", y ello, sin duda, la hace de suyo más simple.

Porque ese "excedente formal" no sólo es simple en sí mismo, sino que también lo es en relación con la materia corporal, con la que, por así decirlo, no se "contamina", no queda inmersa en ella. Y además de esto, como el alma humana puede en algún grado obrar y, por tanto, existir independientemente del cuerpo, el ser que dicha alma espiritual posee, es un ser propio de ella, no un ser del compuesto –materia y forma– en el que se integra. El ser del compuesto humano es literalmente el ser de su alma es-

piritual, que comunica (o de algún modo presta) al cuerpo humano, mientras éste existe como tal cuerpo humano.

Por lo demás, al explicar así la simplicidad que corresponde al alma humana, queda también justificada la segunda propiedad que le es inherente, y que consiste en no estar totalmente inmersa en la materia a la que informa y vivifica. Por ello, en este punto, podemos limitamos a citar el siguiente texto de Santo Tomás: «La más perfecta de las formas (sustanciales), que es el alma humana, y que ocupa el lugar más elevado entre las formas de los cuerpos naturales, tiene una operación que excede completamente a la materia y que no se lleva a cabo por órgano corporal alguno, como es el entender. Y como el ser de cada cosa es proporcional a sus propias operaciones, ya que cada cosa obra con arreglo a lo que es, es necesario que el ser del alma humana esté enteramente por encima de la materia corporal, y que no se halle completamente inmerso en ésta, aunque de algún modo esté en contacto con dicha materia. Y así en cuanto supera con mucho el ser de la materia corporal, ya que puede existir y obrar por sí misma, el alma humana es una sustancia espiritual, aunque, en cuanto está en contacto con la materia y le comunica su propio ser, es asimismo forma (sustancial) del cuerpo humano»[8].

Y pasemos a la tercera propiedad del alma humana, a saber, la de unirse inmediatamente al cuerpo al que informa y vivifica. Es una consecuencia de la tesis general aristotélico-tomista de la unicidad de la forma sustancial en cada sustancia completa. Si ha de salvarse la unidad esencial de cualquier sustancia corpórea, y también, por supuesto, de la sustancia humana, no es posible admitir en un mismo sujeto varias formas sustanciales distintas, que se fueran superponiendo. Así un hombre, un sujeto humano unitario, no podría estar constituido por una materia "prima" a la que se le uniese la forma sustancial de la "corporeidad" y, sobre ella, la forma sustancial de la "vida vegetativa", y, además, la forma sustancial de la "vida sensitiva", y, por último, clausurando dicho compuesto, la forma sustancial de la "vida racional", o sea, el alma espiritual. Y es que cada nuevo acto sustancial –y toda forma sustancial es acto sustancial– habría de dar lugar a un nuevo ser sustancial, y así no se trataría de una sola sustancia, sino de un conjunto de sustancias yuxtapuestas o superpuestas. La tesis de la pluralidad de las formas sustanciales en un mismo sujeto es inadmisible, por disgregadora de la realidad. Por tanto, el alma humana –única forma sustancial del hombre– se une inmediatamente a la materia

8. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis,* a. 2, c.

"prima" de su cuerpo y la configura, a la par, como cuerpo, como viviente, como sensitivo, y finalmente como racional, es decir, como hombre.

Llegamos con esto a la cuarta propiedad del alma humana, de las anteriormente enumeradas, a saber, la inmortalidad. El alma humana no puede morir, ni por descomposición de sus partes esenciales, que no las tiene, ni tampoco por desvinculación de su ser respecto de su esencia. De esta suerte, aunque la existencia de cada alma humana es ciertamente un *factum*, es, sin embargo, un *factum necessarium*. La expresión puede resultar paradójica, porque todo *factum* es –tiene que serlo– "contingente" en mayor o menor medida. Por ello Santo Tomás distingue, en varias ocasiones, entre lo necesario que tiene en otro la causa de su necesidad, y lo necesario que lo es de suyo o por sí mismo. Y esto dicho en el orden real, no precisamente en el orden lógico, en el que la necesidad es de otro tipo. Pues bien, el alma humana, toda alma humana, es realmente necesaria con necesidad recibida de otro, concretamente de Dios; y por ello, si bien en sentido estricto es contingente, porque la creación divina siempre es libre, sin embargo, en sentido amplio es necesaria, o, dicho de modo más preciso, es incorruptible o inmortal; razón por la cual se la puede llamar "hecho necesario", o simplemente "un hecho para la eternidad".

La razón fundamental que Santo Tomás aduce para probar la inmortalidad del alma humana es ésta: «Lo que se corrompe (o muere) es lo que está compuesto de materia y forma, en cuanto pierde la forma, a la cual sigue el ser. Mas la misma forma no puede corromperse por sí, sino sólo indirectamente en cuanto se corrompe el compuesto, perdiendo así el ser que corresponde a dicho compuesto y precisamente por su forma. Esto ocurre porque dicha forma no tiene en sí misma el ser, sino que el ser en cuestión es propio del compuesto. En cambio, si existe alguna forma que posea en sí misma el ser, es necesario que tal forma sea incorruptible. Pues ninguna cosa pierde el ser que tiene si no porque pierde la forma que posee; y por ello, si es la misma forma la que posee el ser, es imposible que el ser se separe de ella, o que pierda el ser (...). De donde resulta que el principio intelectivo por el que el hombre entiende (o sea, el alma espiritual), siendo como es una forma que tiene el ser en sí, es necesario que sea incorruptible. Y esto es también lo que afirma Aristóteles cuando dice que el intelecto humano es algo divino y sempiterno"[9].

9. TOMÁS DE AQUINO, *De anima,* q. un., a. 14, c.

Se ve, pues, que es la espiritualidad del alma humana, su carácter de simple forma sustancial, no compuesta, a su vez, de materia y forma, y por ello íntimamente adherida a su propio ser, ser que es sólo suyo, aunque en parte lo comunique al cuerpo, esa espiritualidad esencial, es la razón más profunda y enteramente suficiente para su inmortalidad, para su realidad de *factum necessarium*.

Y por último tenemos la propiedad que compete al alma humana –alma espiritual e inmortal– de ser inmediatamente creada por Dios. Solamente hay dos maneras de traer a la existencia a una nueva sustancia: o por generación o corrupción naturales, si se trata de una sustancia corpórea, o por creación inmediata de Dios, si se trata de una sustancia espiritual. Por supuesto, que las sustancias corpóreas también pueden ser inmediatamente creadas, y así ha tenido que ocurrir en el comienzo del mundo; pero una vez creada la masa del universo, es claro que el proceso natural de multiplicación de los nuevos seres es el señalado.

También conviene distinguir aquí, entre los agentes creados, aquellos que obran por "vía de naturaleza", como ocurre con los seres vivos que se reproducen, por vía natural, engendrando otros seres de su misma especie, y los agentes que obran por "vía de inteligencia", como ocurre con los seres inteligentes que, trasformando por medio del arte o de la técnica una materia que les es dada, producen otros seres accidentalmente distintos, los denominados "artefactos"[10]. Pues bien, para traer a la existencia una nueva alma humana no es posible apelar, de modo absoluto, a la generación o corrupción naturales (ni menos aún, a la producción técnica), sino que es completamente necesario recurrir a la acción creadora de Dios. Veámoslo más despacio.

En efecto, como ha quedado ya demostrado, el alma humana es una sustancia espiritual, con un ser sustancial propio, y con capacidad de obrar con independencia del cuerpo o de cualquier órgano corporal. Pero ninguna sustancia espiritual, que, por serlo, no está en sí misma compuesta de

10. Los productos actuales de la técnica parecen superar los meros artefactos, que siempre han sido el resultado de transformaciones accidentales de sustancias previamente dadas. Pero es que las técnicas actuales utilizan a gran escala la acción de los mismos agentes naturales, dirigiéndola en otras direcciones, o aplicándola a otras situaciones o circunstancias, con lo que, al beneficiarse de las energías propias de esos mismos agentes naturales, pueden dar la impresión de que son "productos técnicos" cuando, en realidad, son generaciones naturales. Y tampoco puede olvidarse que el proceso natural no se reduce a la generación, sino que entraña también la corrupción, y es muy fácil producir técnicamente muchas corrupciones que dan lugar, sin duda, a nuevos seres sustanciales, porque siempre *corruptio unius est generatio alterius*.

materia y forma, puede ser traída a la existencia a partir de una sustancia corpórea precedente, por la acción de un agente creado, tanto si éste obrara por vía de naturaleza, como si obrara por vía de inteligencia. De lo material no puede surgir nada que no sea asimismo material –cosa que el alma humana no es–, y los agentes creados, todos ellos, sólo pueden "trasformar" las cosas materiales, suscitando formas nuevas (ya sean accidentales, ya incluso sustanciales), en alguna materia ya dada. La introducción de una forma sustancial nueva en una materia dada desplaza y sustituye la forma sustancial que dicha materia antes poseía; pero siempre el resultado de tal proceso será otro compuesto sustancial: la materia ya dada con la nueva forma. Nunca, pues, puede resultar una forma pura y simple, es decir, una sustancia espiritual. Para los agentes creados vale absolutamente el dicho de que la materia sobre la que actúan "ni se crea ni se destruye, sino que simplemente se trasforma".

Por tanto, una sustancia espiritual no puede comenzar a existir si no es por la acción creadora de Dios, acción en la que ningún agente creado puede intervenir, ni siquiera como instrumento.

De las varias razones que aduce Tomas de Aquino para probar esta tesis vamos a citar aquí sólo ésta: «El alma humana tiene esto de exclusivo entre las otras formas sustanciales, que subsiste en su propio ser, y que ese ser que le es propio lo comunica al cuerpo. Por tanto, también el hacerse del alma humana tiene esto de exclusivo respecto al hacerse de las demás formas sustanciales, pues ella ha de ser hecha por sí misma, mientras que las otras son hechas al hacerse los compuestos de que forman parte. Y es que como el alma humana no tiene materia alguna como parte suya, no puede ser hecha a partir de otro, como de su materia. Sólo resta, pues, que sea hecha a partir de la nada, y por eso es creada. Mas como crear es algo propio de Dios, síguese de aquí que sólo Dios es su causa, por creación inmediata»[11].

4. *La genealogía de la persona humana*

Demostrada ya la necesidad de que la dimensión espiritual del hombre, es decir, su alma espiritual, tenga su inicio radical e inmediato en una

11. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes,* Lib. II, c. 87.

acción creadora de Dios, es preciso explicar ahora cómo se conjuga con ello el hecho, asimismo innegable, de la cooperación del hombre, o de la pareja humana –hombre y mujer–, en ese complejo proceso que hemos aquí denominado "genealogía de la persona humana".

Comencemos por decir que con razón se ha dado a dicha cooperación de la pareja humana el nombre de "procreación", tomando la palabra en su sentido etimológico de lo que precede o antecede a lo que propiamente es una creación. Se diría que la pareja humana, obrando en muchos momentos por vía de naturaleza y en otros por vía de libertad, inicia y prosigue la generación humana hasta llegar a aquel punto en el que la acción de la naturaleza no puede ya hacer más, punto preciso en el que interviene el mismo Dios con su poder creador.

Resulta verdaderamente admirable esta cooperación a la que Dios ha querido llamar al hombre –a la pareja humana– para que pueda llegar a ser, con entera verdad, "padre" y "madre" de otros seres humanos, que adquieren así –ya en el orden puramente natural– la verdadera condición de "hijos", y no se reducen, por tanto, a ser meras "creaturas", como lo son, por ejemplo, los ángeles, o cualquier otra sustancia espiritual, que sólo puede comenzar a existir por creación.

Y esto se debe a la unión sustancial de las almas humanas con sus respectivos cuerpos, de suerte que aquella perfección que adorna a los cuerpos vivos, en general, y que les permite reproducirse o multiplicarse dentro de la misma especie, pueda también realizarse, y de modo eminente, en los seres humanos, los más elevados, sin duda, en la escala de los cuerpos vivientes. Creo que, por esta razón sobre todo, resulta muy verdadera la aplicación al hombre de la noción de "microcosmos", síntesis en miniatura de toda la escala de perfecciones repartidas por la creación entera. Y con ello se plasma así también, o se hace realidad, este principio inconcuso del verdadero orden, que coloca a lo más perfecto arriba (jerárquicamente hablando), y a lo menos perfecto abajo; y, como consecuencia de esta "localización" –de este orden estático o situal–, el dinamismo de lo inferior se ordena al servicio de lo superior, o sea, que el orden dinámico tiene una perfecta congruencia con el estático.

Un estudio verdaderamente riguroso y científico de ese proceso de la procreación humana habría de conceder hoy día un lugar muy destacado a los últimos avances, verdaderamente admirables, de la Biología; pero tampoco podría reducirse a mera Biología, porque aquí la Metafísica y la Ética tienen también mucho que decir. Habría de tener un enfoque parecido al

adoptado por el propio Tomás de Aquino[12], especialmente en la *Summa contra Gentes.* El soporte "biológico" sobre el que Santo Tomás se apoya en ese estudio, es, desde luego, muy endeble, como lo era la ciencia médica de aquel tiempo, pero los principios metafísicos y morales a los que apela siguen siendo enteramente válidos.

Por de pronto hay que comenzar por reconocer que en el proceso de la procreación humana el agente humano, de acuerdo con su propia naturaleza, se comporta conjunta y sucesivamente como agente natural y como agente libre. Como agente natural, primero, en la producción interior de los gérmenes –masculinos o femeninos– en los que se inicia la procreación. Esa producción se lleva a cabo exclusivamente por "vía de naturaleza", como ocurre, por ejemplo, con los procesos vitales de la nutrición o el crecimiento. Pero después, en el modo y lugar como se procura y realiza la unión de los gérmenes masculinos con los femeninos, para la constitución del embrión humano, el hombre y la mujer se comportan como agentes libres, y su conducta puede ser calificada de buena o mala moralmente. Es verdad que hay un modo de proceder en este comportamiento que se suele calificar de "natural", en oposición a otros modos "artificiales" e incluso "aberrantes", o "antinaturales", que a veces también son usados; pero ese calificativo de "natural" no tiene aquí el sentido de lo realizado *a natura,* es decir, "por vía de naturaleza", sino en el sentido de ser llevado a cabo libremente, por "vía de inteligencia", pero *secundum naturam,* o sea, de acuerdo con la naturaleza y, por consiguiente, de un modo moralmente recto. Por lo demás, realizada ya la unión de los gametos, y la conveniente implantación del embrión humano en el útero materno, el proceso de su evolución y crecimiento hasta el momento del parto, vuelve a ser enteramente natural y no libre (excluyendo –claro está– las manipulaciones externas que puedan interferir el normal proceso de maduración del feto, llegando incluso a interrumpirlo abruptamente por la muerte intrauterina del feto, o por su expulsión en período no "viable" para la supervivencia del mismo, en el aborto provocado).

Se ve, pues, que, en el proceso de la procreación, el ser humano no actúa sólo como "animal" –macho o hembra–, sino también como "racional", como "persona", masculina o femenina, con lo cual todo se eleva a un nivel espiritual, a una dimensión moral, que no puede darse en el resto de los animales. Y el valor espiritual más alto que aquí se alcanza, y que resulta tan connatural a dicho proceso, es el amor personal: el amor "es-

12. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes,* Lib. II, cap. 87, 88, 89 y 90.

ponsal" primero, base de la familia, y el amor "paterno y materno", que comienza espontáneamente en el inicio mismo en que se tiene conciencia de estar ya en el mundo el nuevo ser, el "hijo"

Por lo demás, hay que dejar a la ciencia médica, o a la Biología, la explicación pormenorizada del aspecto puramente "biológico" de todo ese proceso, del misterioso momento de la fecundación y del surgimiento de ese nuevo ser vivo, que en su desarrollo rápido e incesante va a pasar, tras la unión de los dos gametos, de cigoto a feto y de feto a niño, sin solución de continuidad. La naturaleza cumple aquí, inexorablemente, su cometido, siguiendo sus propias leyes, que Dios ha impreso en la materia viva, y que mantiene y conserva en todo momento. Mas, como en el instante en que aparece "un nuevo ser humano", ya es necesario que exista allí un "alma espiritual", que sólo puede surgir por creación divina, la asistencia de Dios al proceso de la generación humana no es sólo la de mantener y conservar las leyes biológicas que rigen la reproducción de los demás animales, sino que es una asistencia especial, una intervención inmediata de su acción creadora, poniendo en la existencia a esa nueva alma espiritual, en el instante mismo en que es precisa, completando y rematando ese proceso que la sola naturaleza no puede acabar.

Y admirablemente Dios ha querido ligarse a ese proceso natural en todos los casos, incluso en aquellos en que los seres humanos, usando malamente de su libertad, manipulan o tuercen esa parte del proceso "natural" que ha sido dejado en manos de su albedrío, conculcando la leyes morales a las que debía ajustarse. En este, como en todos los demás casos en que los hombres pecan, Dios no es causa ni cómplice de la desviación moral del libre albedrío humano; Dios no quiere positivamente el pecado, pero lo permite, es decir, quiere no impedirlo, porque respeta la libertad humana que Él mismo ha creado, y porque es infinitamente poderoso y sabio para sacar un bien mayor del mismo mal.

Santo Tomás mismo se plantea la objeción siguiente: «El que da el último complemento a una obra coopera con el autor de ella. Pero si las almas humanas son creadas por Dios, el mismo Dios da el complemento a la generación de los niños que, en algún caso, nacen de un adulterio. Luego Dios coopera con dicho adulterio, lo que no es admisible»[13]. Pero responde a dicha objeción: «No hay ningún inconveniente en que Dios coopere a la acción de la naturaleza que tiene lugar en un adulterio. Pues la

13. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes,* Lib. II, c. 88.

acción de la naturaleza en un adulterio no es mala; sino que lo malo es la voluntad de los adúlteros. Y la acción que procede de la virtud generativa de los gérmenes humanos es una acción natural, y no voluntaria. Luego no hay inconveniente alguno en que Dios coopere a esa acción natural llevándola hasta su última perfección (o sea, creando un alma humana)»[14].

La respuesta de Santo Tomás es contundente, y la misma hubiera sido si se le hubiera planteado la cuestión, que él no hubiera sido capaz de imaginar en aquel tiempo, de la fecundación *in vitro* de embriones humanos. Dios respeta la libertad humana, permitiendo incluso que se use mal de ella, y mantiene y conserva positivamente las energías naturales que El mismo ha creado, y que son de suyo buenas. Y en este caso concreto de la generación de nuevos seres humanos, completa la acción de la naturaleza, creando la correspondiente alma espiritual, a lo que la naturaleza sola es incapaz de llegar.

5. *La imagen de Dios en la persona humana*

Por la dimensión espiritual incuestionable que posee el ser humano se ha podido decir, con entera verdad, que el hombre ha sido hecho "a imagen de Dios". Y de aquí se ha pasado a decir que la persona humana es ciertamente una "imagen" de Dios, aunque "imperfecta" y menguada, por la infinita distancia que siempre habrá de existir entre el Ser divino y cualquier ser creado. Al fin y al cabo, afirmar que el hombre ha sido hecho *ad imaginem Dei* es ya declarar que no se trata propiamente de una *imago Dei*, sino de algo que a ello se asemeja, o que sólo es una imagen imperfecta.

Mas, con todo y con eso, hay todavía una gran diferencia a este respecto entre una "persona" y una "mera cosa". Una mera cosa: un mineral, o un vegetal, o incluso un animal, no se puede llamar imagen de Dios, sino simple "vestigio" o "huella" de El o, mejor todavía, de Su acción en el mundo. Como tampoco las huellas (las pisadas) dejadas en la arena por la andadura de un camello, se pueden llamar imágenes del propio camello, y, en cambio, sí podría llamarse así una fotografía del mismo. Las huellas son manifestaciones de la andadura del camello, no del camello mismo.

14. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes,* Lib. II, c. 89.

Esto supuesto es claro que el hombre puede ser llamado "imagen de Dios" en cuanto se asemeja a Él en cosas tales como la inteligencia, la sabiduría, el amor, la libertad, que son propiedades de las personas, y no de las cosas. Porque no se puede decir que el hombre sea semejante a Dios por su cuerpo, ya que Dios no es corpóreo, sino espiritual.

De aquí también que, en sentido ontológico y absoluto, deba asimismo decirse que las criaturas puramente espirituales, como los ángeles, no sólo son también imágenes de Dios, sino que son imágenes más perfectas de Él: primero, por ser puramente espirituales (como lo es Dios), y segundo, porque tienen una inteligencia y una voluntad mucho más perfectas que las que tienen los hombres.

Pero si esto es así, en una consideración absoluta, tampoco deja de ser verdad que, en una consideración relativa, las personas humanas pueden asemejarse a Dios más que los ángeles, al menos por estos dos hechos, uno de dimensión teológica, y otro de dimensión filosófica. El primero es éste: que así como Dios es Padre y también es Hijo (como nos enseña la fe en el Misterio de la Trinidad), así también el ser humano puede ser "padre" (o "madre") y es siempre necesariamente "hijo" (o "hija"), y ninguna de esas perfecciones se les pueden atribuir a los ángeles, que son criaturas, pero no hijos, ni tampoco padres respecto de ellos mismos. El segundo hecho es el siguiente: que el alma espiritual del hombre, precisamente por ser la forma sustancial del cuerpo humano, está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, y en esto se asemeja a Dios que, por su simplicidad y por su ubicuidad, está todo en todo el universo y todo en cada una de las partes del mismo; y tampoco de los ángeles se puede decir algo parecido, precisamente por carecer de cuerpo.

Las ideas contenidas en este último párrafo se encuentran literalmente en el siguiente texto de Santo Tomás: «También puede considerarse la imagen de Dios en el hombre según una consideración relativa, a saber, en cuanto se encuentra en él una cierta imitación de Dios por el hecho de que cada hombre nace de otro hombre (*homo de homine*) como Dios (Hijo) nace de Dios (Padre) (*Deus de Deo*), y también en cuanto que el alma del hombre está toda en todo su cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios se encuentra en todo el mundo. Y según esto, y otros aspectos parecidos, se encuentra en el hombre la imagen de Dios más que en los ángeles. Pero todo ello sin perder de vista la consideración absoluta de la imagen de Dios en el hombre, que se debe a su naturaleza espiritual, pues,

de lo contrario, resultaría que también los animales serían imágenes de Dios»[15].

Pero hay una nueva manera como puede encontrarse la imagen de Dios en el hombre, a saber, atendiendo a las operaciones de éste, a su entender y a su querer, y a los hábitos que de tales operaciones resultan.

Porque, como ya se ha dicho, la imagen de Dios se encuentra en el hombre, ontológicamente hablando y de modo absoluto, por el hecho de que Dios es Espíritu y el alma del hombre también lo es. Pero es propio del espíritu –de todo espíritu– el llevar a cabo determinadas operaciones que son el entender y el querer. En Dios, por supuesto, esas operaciones se identifican con su Ser, mientras que en los espíritus creados no se da tal identificación, sino que en ellos el obrar (el entender y el querer) sigue al propio ser y se distingue realmente de él. Se da, por ello, una semejanza de los espíritus creados con Dios, pero una semejanza imperfecta, y tanto más imperfecta cuanto menos perfectas son también las operaciones de entender y querer de los distintos espíritus.

El espíritu del hombre, por su parte, se encuentra en el lugar más bajo de la escala de los espíritus creados, precisamente por su cercanía con la materia corporal, ya que, como vimos, nuestra alma espiritual es justamente la forma sustancial del cuerpo humano. Y por eso son también en el hombre menos perfectas las operaciones de entender y querer, como dependientes que son, al menos en su inicio, del conocimiento sensitivo y de los movimientos pasionales.

Y también ocurre que, siendo en el hombre poco duraderos los actos de entender y de querer, pues fácilmente cesan, al ser sustituidos por otros, y una gran parte de ellos son condenados al olvido, el hombre puede poner remedio a estas deficiencias con la adquisición de ciertos "hábitos", tanto intelectuales (las ciencias) como morales (las virtudes), que le permiten retener y conservar los conocimientos adquiridos y aun perfeccionarlos, y asimismo conservar y perfeccionar las buenas disposiciones que las acciones moralmente rectas dejan tras su realización. Y esta formación o enriquecimiento que los buenos hábitos proporcionan al hombre constituyen el núcleo central de la "educación".

En consecuencia, y por decirlo brevemente, la imagen de Dios, que es inherente a todo hombre por su ser sustancial de índole espiritual, se puede ampliar y enriquecer con una buena formación o "educación", y ello perte-

15. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I, q. 93, a. 3.

nece, de una manera principal, a los padres, o a las personas que hagan sus veces, si es que faltan los padres, o no son capaces de cumplir bien esa tarea. Nuevamente aparece aquí la "familia" como el medio más idóneo y "natural" de propagar la imagen de Dios en el mundo, de traer al mundo nuevas personas humanas y de llevarlas a aquel grado de perfección, o de semejanza con Dios, al que están esencialmente llamadas.

Es claro que todo este asunto puede ser enfocado desde una perspectiva teológica, atendiendo a la Revelación divina y al orden sobrenatural. Y entonces el horizonte se amplía. Toda persona humana está llamada a ser hijo de Dios por adopción. El Bautismo es el sacramento que lleva a cabo tal adopción, confiriendo al bautizado una participación real en la vida divina –la gracia santificante–, y su incorporación a la Iglesia, al Cuerpo Místico de Cristo. También la familia humana es sobrenaturalmente trasformada, por el sacramento del matrimonio, que santifica la unión esponsal del hombre y la mujer, en esa comunidad de vida y de amor, en donde comienza la familia, y cuyo don más excelente son los hijos. La familia misma se trueca en una Iglesia en miniatura (Iglesia doméstica), y es así la gran educadora en la fe y en las demás virtudes cristianas, sobre todo en la caridad, en el amor, de todos los miembros de la, propia familia. Entonces resulta también muy clara la portentosa contribución de la familia a la propagación de la imagen de Dios –que es todo hombre y toda mujer– en medio de la sociedad y a lo largo de la historia.

Pero aquí nos hemos limitado a la perspectiva natural de la Filosofía, y, aun así, reducidos a ella, todavía queda mucho que decir acerca de esa propagación de la imagen de Dios en la sociedad y en la historia.

Por de pronto, es claro que la imagen de Dios que todo hombre puede lograr por su conocimiento intelectual y su querer libre, se alcanza mejor cuando ese conocimiento, aun siendo natural, tiene por objeto a Dios, y ese querer libre, también natural, tiene asimismo por objeto al Bien divino, es decir, es amor electivo a Dios. Pues así como Dios se conoce, ante todo, plenamente a Sí mismo, y a partir de ahí conoce todas las demás cosas; y de igual modo Dios se ama, en primer lugar, plenamente a Sí mismo, o sea, a su propia Bondad, y a partir de ahí ama las demás cosas que ha creado, como participaciones que son de la divina Bondad; el hombre, que tiene ya en su propio ser espiritual la imagen de Dios, refuerza, sin duda, esa imagen si, en el ejercicio de su conocer intelectual, llega a conocer a Dios de la mejor manera que le sea posible, refiriendo además a Él todas las demás cosas que conozca, como al Creador y Gobernador que es de todas

ellas; y asimismo el hombre refuerza y enriquece la imagen de Dios en él cuando ama libremente a Dios, o al Bien divino, por encima de todos los demás bienes, y ordenando éstos a Él, o mejor, subordinándolos al Mismo.

Todo ello supone, desde luego, una formación intelectual y moral en el hombre de los más subidos quilates, pero no imposible de lograr, al menos en sus esbozos o trazos fundamentales; y bien puede constituir el ideal de una educación humana, que no trata de silenciar lo esencial, sino de subrayarlo y profundizarlo. Saber que Dios es lo primero y que todo hay que referirlo a Él, y optar decididamente por la "civilización del amor", que se cifra en "amar a Dios sobre todas las cosas, y amar a todas las demás personas por Dios". ¡Y cómo habría que agradecer a tantos padres y madres, de antes y de ahora, que han sabido, con sus consejos y con sus propias vidas, educar a sus hijos en esa "civilización del amor", de la que tan necesitados estamos!

COSAS DIVINAS, COSAS HUMANAS[*]

1. *El sentido de esta división*

Una de las más conocidas y repetidas definiciones de la Filosofía, sobre todo en la antigüedad, es la siguiente: «Ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas». Tal vez donde primeramente la hallamos es en Cicerón, que escribe así en *De officiis:* «divinarum et humanarum rerum causarumque, quibus hae res continentur, scientia»[1]. Y Plutarco, que escribe en griego, utiliza, atribuyéndola a los estoicos, la fórmula: «θειων και ανθρωπικων επιστημη»[2].

Bajo esa terminología se intentaba explicitar, en la definición de la Filosofía, sus dos partes principales, a saber, la filosofía especulativa, que versa sobre Dios y sobre las cosas hechas por Dios, y la filosofía práctica, que versa sobre las cosas hechas por los hombres.

Veamos más despacio el fundamento y el contenido de esa sumaria división.

Por de pronto, las "cosas divinas" comprenden todo aquello que, por parte del hombre, sólo puede ser objeto de especulación, y no de acción o

* Publicado en *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996), pp. 45-57.

1. CICERÓN, *De officiis,* lib. 2, proem. Cf. *Tusculanae disputationes*, lib. 5, cap.3.
2. PLUTARCO, *De Placitis Philosophorum,* Lib.2, prol.

de operación. Y dentro de ese vasto campo tenemos, en primer lugar, al propio Dios.

Puede parecer extraño que incluyamos a Dios entre las "cosas divinas", puesto que Dios –se piensa– no es ninguna "cosa". Pero a esto hay que responder que la palabra "cosa", si bien se usa frecuentemente en sentido restringido, contraponiéndola a "persona", también puede usarse en sentido amplio, como sinónimo de "ente" o de "ser". Y así, por ejemplo, en el *Catecismo* del Padre Astete se lee: «P. ¿Quién es Dios nuestro Señor?. R. Es una cosa la más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente Bueno, Poderoso, Sabio, Justo, Principio y Fin de todas las cosas, premiador de buenos y castigador de malos»[3].

Pero aparte de la "Cosa divina" por antonomasia, están las otras "cosas" que Dios ha creado y que son, por ello, también "divinas", como imitaciones o participaciones de la Divinidad.

En primer lugar, las sustancias espirituales, las más cercanas a Dios, las que más se le asemejan, y que hasta se pueden denominar "imágenes" suyas; ya se trate de los puros espíritus, de los ángeles, si es que se admite su existencia, ya se trate, al menos, de las almas humanas, que son también espíritus, aunque asimismo "almas", o principios animadores o vivificadores de nuestros cuerpos.

Y después toda la variedad de las cosas corpóreas, tanto animadas o vivientes, como inanimadas o inertes. Los astros, las inmensas galaxias de estrellas, con sus planetas y satélites, de cometas, y demás cuerpos siderales, y por supuesto la tierra toda, con su maravillosa multitud de plantas y de animales, admirable habitáculo de los hombres, que compendian en sí mismos todas las otras perfecciones repartidas en el universo, razón por la cual a cada hombre se le puede calificar de "microcosmos".

Por tanto, aunque el hombre sea el autor de las llamadas "cosas humanas", que después examinaremos, él mismo es, en verdad, una "cosa divina", y de las más excelsas que puedan hallarse en el universo.

Todas esas cosas que, apoyados en la tradición, denominamos aquí "divinas", podrían ser también llamadas "reales", puesto que se dan en la realidad, independientemente de nosotros; como "real" es el mismo Dios y todo lo que Dios ha puesto en la existencia por su poder creador. Pero esa denominación no es suficientemente precisa, porque "reales" son también los "artefactos" producidos por el hombre, al trasformar determinados

3. *Catecismos de Astete y Ripalda,* B.A.C., Madrid 1987.

cuerpos de su entorno; y "reales" son asimismo los propios "actos humanos", tanto de conocer, como de querer. Y entonces no aparecería clara la distinción entre cosas "divinas" y cosas "humanas".

Por eso, con mejor acierto, se han llamado "naturales" a las cosas "divinas", porque todas tienen una "naturaleza" sustancial y un "dinamismo" propio, con arreglo al cual se desarrollan y despliegan autónomamente, sin intervención de las iniciativas humanas.

Y esa es la razón por la cual Tomás de Aquino ha identificado el conjunto de las cosas "divinas" con el por él llamado "orden natural", en un sentido amplio, pues abarca no sólo el orden "físico", sino también el "metafísico". Dice, en efecto: «Hay un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, y este es el orden de las cosas naturales. (...). Y a la filosofía natural pertenece considerar el orden de las cosas, que la razón humana considera, pero no construye, y aquí se toma la filosofía natural en sentido amplio, abarcando también la metafísica»[4].

Por el contrario, las "cosas humanas" son precisamente las cosas hechas por el hombre en tanto que hombre, es decir, en tanto que racional y libre. Y por eso, el hombre mismo no pertenece a las "cosas humanas", sino a las "divinas", y también pertenece a estas últimas todo lo que resulte de la actividad puramente "natural" del ser humano.

Por lo demás, la actividad específicamente humana, o del hombre en tanto que hombre, se reduce a estos tres dinamismos, suficientemente caracterizados ya por Aristóteles: la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis*.

La *theoría* es la "especulación", que abarca toda la actividad de la razón en orden a elaborar las conclusiones de la ciencia, a partir, por un lado, de los primeros principios gnoseológicos, y, por otro, de los datos aportados por la experiencia. Y dicha actividad de la razón se endereza a la adquisición de la verdad, en sentido propio, que no es, ciertamente, un simple calco de la realidad extramental, sino un enunciado, o conjunto de ellos, que simplemente se "adecuan" con aquella realidad: se corresponde con ella sin identificarse con la misma.

Por su parte, la *praxis* es la "acción moral", que entraña, de manera presupositiva, un uso "práctico" (no puramente teórico) de la razón, pero que consiste esencialmente en una serie de actos de "elección" y, sobre todo, de "uso activo" ("la verdadera *praxis*"). Claro que a los actos de "uso activo" siguen, la mayor parte de las veces, los actos de "uso pasivo" de

4. *In I Ethic.,* lect. 1, nn. 1-2.

otras potencias humanas, desde el propio intelecto hasta las varias potencias motoras, y de esa "secuencia" resultan los llamados "actos imperados" por la voluntad, que participan también de la condición de actos morales. Así, toda la actividad externa del hombre, cuando es ejercida de modo racional y libre, es también *praxis*, o "acción moral" por participación.

Finalmente, la *poiesis* es la "producción" que lleva a cabo el hombre, también en cuanto hombre, ya dentro de sí mismo, ya fuera de sí, en el mundo material que le rodea. Porque, en efecto, dos son los tipos de "artefactos" que el hombre es capaz de producir. Los más claramente detectables son los artefactos exteriores, que el hombre produce valiéndose de una materia exterior, a la que trasforma introduciendo en ella un nuevo orden que, ideado por su razón, es luego plasmado en dichos artefactos mediante el uso voluntario y libre de sus potencias motoras. Son en general los productos de la técnica, por una parte, y de las bellas artes, por otra. En todo caso, "artes mecánicas", o "serviles", puesto que están sometidas a la servidumbre de la materia corporal.

Pero asimismo el hombre es capaz de producir otros artefactos interiores, sin materia ninguna precedente, valiéndose sólo de su intelecto y de sus sentidos internos, como una oda, o un silogismo, o una figura geométrica, o una raíz cuadrada, etc... Son los productos de las llamadas "artes liberales", como liberadas que están de la servidumbre de la materia.

Pues bien, coincidiendo exactamente con esos tres dinamismos, con la *theoria*, la *praxis* y la *poiesis*, las "cosas humanas" se agrupan en estos otros tres órdenes de que habla Santo Tomás en el mismo lugar antes citado, son a saber: el "orden racional" o lógico, el "orden moral" o ético, y el "orden artificial". Y los describe así:

«Hay un segundo orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí, y los signos de los conceptos que son las voces significativas.

»Hay un tercer orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad.

»Por último, hay un cuarto orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, de las que ella es causa, como el arca o la casa.

»Y como la consideración de la razón llega a su perfección en las virtudes intelectuales, según estos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, se constituyen las diversas ciencias (...). [Y así]

»El orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos, pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí, y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones.

»El orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral.

»Finalmente, el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, pertenece a las artes mecánicas»[5].

Pero tal vez sea necesario detenemos un poco más en la descripción de estos tres últimos órdenes, a fin de disipar algunas dudas que pueden aquí introducirse.

En primer lugar, el orden "lógico", que, por un lado, puede verse atraído por el orden "natural", del que parece ser un mero trasunto, y, por otro, puede llegar a identificarse con una parte del orden "artificial", concretamente con el orden de los "artefactos interiores".

Por de pronto, hay que decir que el orden lógico, del que aquí se habla, es simplemente el orden de la "verdad teórica" y de su expresión. En consecuencia, no se puede identificar con el orden "natural", sino que se trata de aquel orden que consiste esencialmente en una "adecuación" de "lo entendido" por nosotros con las "cosas naturales" mismas, o sea, con el orden "natural". Pero si es una "adecuación" no puede ser una "identidad", ni tampoco un mero "trasunto" de ese orden natural.

Oigamos lo que dice, en este punto, el propio Santo Tomás: «La razón de verdadero consiste en la adecuación del intelecto y de la cosa. Pero ninguna cosa se adecua consigo misma, sino que la adecuación exige cosas distintas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse propiamente en el intelecto cuando éste comienza a tener algo propio, que no se da en la cosa extramental, pero que se corresponde con ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre estos dos términos»[6].

Por tanto, para que haya verdad en sentido propio es necesario que el intelecto "construya" o "forme", al mismo tiempo que lo conoce, algo propio de él, que no se encuentre en la cosa misma, pero que se corresponda con ella. Y ese "algo propio" ha de ser algo más que la "mera semejanza", o el puro "trasunto", tal como puede hallarse en el acto de la simple apre-

5. *Ibidem*.
6. *De Veritate*, q.1, a.3.

hensión. Se requiere el juicio. Por eso continúa Tomás de Aquino: «Ahora bien, en el acto de la simple aprehensión, el intelecto sólo tiene (o sólo conoce) la semejanza de la cosa extramental (...). Mas cuando empieza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del intelecto es algo propio de él, que no se encuentra en la cosa extramental, y cuando se adecua a lo que hay en dicha cosa, se dice que tal juicio es verdadero»[7].

El "orden racional o lógico" es, pues, el orden de la verdad teórica, en el sentido de un "acuerdo" o "adecuación" de los enunciados del intelecto con el orden "natural". Si hay ese acuerdo hay orden lógico, y si no lo hay, o es que todavía no ha aparecido el orden, porque estamos en un estadio previo, o es que lo que hay es un positivo "desorden", el desorden en que consiste el "error". Y de modo congruente con lo que acaba de decirse, la tarea de la razón –el raciocinio– en búsqueda de algún enunciado verdadero, pertenece también, reductivamente, al orden lógico, puesto que se endereza a la verdad como a su fin. Y asimismo pertenece al orden lógico, por supuesto de modo reductivo, la recta ordenación del lenguaje humano respecto a la manifestación de la verdad teórica.

Y ese debe ser también el criterio para distinguir el "orden lógico" de otros cometidos, no ordenados a la verdad teórica, que puede llevar a cabo la razón, dentro de sus posibilidades de "producir" cualesquiera "artefactos internos".

En segundo lugar, tratemos de aclarar algo más el orden "moral". En sentido estricto es, como dice Santo Tomás, «el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad». De modo que en él se pueden señalar dos elementos: uno «presupositivo» , a saber, la actividad de la razón, a quien corresponde "introducir" el susodicho orden en los actos libres de la voluntad, y otro "constitutivo", formado por los mencionados actos libres en tanto que "ordenados" por la razón.

Por lo demás, esa actividad de la razón aquí requerida no es la actividad especulativa, enderezada a la verdad teórica, o a la constitución del orden "lógico", sino otra actividad distinta, de índole práctica, o sea, orientada a "descubrir" primero, y a "imperar" o "imponer" después, en los actos de la voluntad, ese otro orden que denominamos "moral". ¿Pero en qué consiste propiamente este orden?

No es, desde luego, un orden que fluya espontáneo, por impulso de la propia naturaleza del ser humano. En ese caso, no habría libertad, y el

7. *Ibidem*.

orden moral no se distinguiría del orden natural. Se trata de un orden nacido de la libertad, pero no de cualquier uso de ella, sino del uso "recto" de la misma. ¿Y cuál es ese uso "recto"? El que se atiene a los dictados de la "razón práctica" siempre y cuando se hallen en conformidad con los fines de la naturaleza humana, expresados por sus "inclinaciones naturales". Tomás de Aquino lo ha expuesto acertadamente en este texto: «Comoquiera que el bien tiene índole de fin, y el mal la índole de lo contrario de éste, resulta que todas las cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural las aprehende naturalmente la razón como buenas y, consiguientemente, como habiendo de ser procuradas mediante alguna operación, y sus contrarias como malas y que se han de evitar. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural siga al orden de las inclinaciones naturales»[8]. Pues bien, este "seguir" a las inclinaciones naturales no es proceder de ellas como "resultancia natural", pues en ese caso los preceptos morales brotarían espontáneos de la misma naturaleza, serían efectos naturales o realizados *a natura;* ese "seguir", por el contrario, exige la mediación de la razón práctica, y la libre aceptación de sus dictados; es una "congruencia" más que una "resultancia"; los preceptos morales no son realizados necesariamente *a natura,* sino realizados libremente *secundum naturam.* Pero sobre esto volveremos después.

Y vengamos, por último, al orden "artificial". Es un "orden" que se establece entre los "artefactos humanos", sobre todo entre los "externos"; y si es un "orden", tiene que acomodarse también a un "principio" de ese orden, principio que no puede ser otro que el orden "natural", en general, y más en concreto, el orden entrañado en la misma "naturaleza" humana. Tomás de Aquino ha escrito a este respecto: «Usamos de todos los artefactos como de cosas ordenadas a nosotros; pues nosotros somos, en cierto modo, el fin de todas las obras artificiales»[9].

Partiendo, pues, de esta tesis: «el orden artificial, para ser verdaderamente un orden, debe acomodarse al orden natural, y de modo inmediato, a la naturaleza humana», se puede comenzar diciendo que, antes de nada, ese acuerdo debe ser referido a la "ciencia humana" o a la "verdad teórica" o al "orden lógico". El hombre, mediante su actividad productiva, puede trasformar de mil maneras la naturaleza corporal que le rodea, y aun, en bastante medida, su propio cuerpo. Mas para ello es necesario que respete esa misma naturaleza. *Natura non vincitur nisi parendo.* Pues si se

8. *Summa Theologiae,* I-II, q. 94, a. 2.

9. *In II Physic.,*lect.4, n.349.

actúa en contra de las leyes y de las exigencias del orden natural, la iniciativa humana, o desembocará en el fracaso, o conducirá al desastre; al desastre, sobre todo, del hombre mismo. Pero esas leyes y esas exigencias se nos hacen presentes en la "ciencia humana". Luego una producción humana no regida por la "ciencia", o es imposible, o perjudicial.

Pero no es esto suficiente. El orden artificial, para ser un verdadero orden, necesita también acomodarse al "orden moral", es decir, al orden de los preceptos de la ley natural, referidos tanto a los individuos como a la sociedad. Y ello, además de necesario, resulta posible por el mero hecho de que toda producción humana, que es siempre un acto voluntario y libre, puede ser ella misma calificada de buena o mala moralmente. Desde el punto de vista de los "contenidos concretos" de la producción, la calificación de la misma puede hacerse, sin más, en términos de "eficacia" o de "utilidad", pero desde el punto de vista de su "ejercicio", la producción humana debe ser inevitablemente calificada de "moral" o "inmoral". Y mientras lo moral respeta y construye el verdadero orden artificial, lo inmoral lo convierte en un verdadero desorden, si se atiende a una perspectiva global.

2. *El orden natural. Las cosas divinas*

Que «el hombre, en la práctica, o sea, en su actividad racional y libre ha de tener en cuenta a Dios y ajustarse o acomodarse a El, y que sólo así tiene salvación», es una tesis de la filosofía clásica que viene a coincidir, en lo sustancial, con esta otra: «las cosas humanas, para estar convenientemente ordenadas, tienen que acomodarse a las cosas divinas», o también: «los órdenes propios de estos tres dinamismos humanos: la *teoría*, la *praxis* y la *poiesis*, para ser verdaderos órdenes, deben acomodarse al orden natural». Trataremos, en lo que sigue, de hacerlo ver con toda claridad.

Y comenzaremos por examinar más a fondo el "orden natural", que es el "orden de las cosas divinas".

En su magnífico estudio sobre *El Orden*[10], insiste Santiago Ramírez en señalar que todo orden reclama un principio. Véase, si no, la misma definición del orden propuesta por él: «El orden consiste esencialmente en

10. *De Ordine, Placita quaedam thomistica,* Salamanca 1963.

una relación entre varias cosas, distintas y desiguales, pero con alguna conveniencia entre ellas, que se relacionan, ante todo, con algo único y primero, o sea, con un principio, según un antes y un después, o según un más o un menos; de suerte que la correlación o coordinación entre sí de los distintos miembros de cada orden es algo secundario, y depende de la relación primordial de todos ellos respecto del principio primero o máximo, dentro de ese orden»[11].

Pues bien, el orden natural tiene un principio indiscutible, que es el Principio por antonomasia: Dios. Porque Dios, en efecto, es la Causa Eficiente Primera, y el Fin Ultimo, *y* el Ejemplar Supremo, de todo lo creado, y ello *per modum unius.* Nada puede darse en la realidad que no tenga a Dios por Causa creadora y conservadora y gobernadora o providente. Nada existe en el universo, ni se mueve, ni obra, que no tenga a Dios como Fin absolutamente último. Ni nada posee algún modo de ser, alguna esencia o estructura propia que no sea copia o participación imitativa de Dios como el Ejemplar más excelso. Fuera de Dios, y en virtud de la Potencia divina, hay desde luego más seres, pero no más ser. Ni una brizna más de ser puede encontrarse en el mundo que no se encuentre en Dios y que no sea una donación divina. Por ello, en el orden natural todo depende entera y absolutamente de Dios, y así Dios es la "Cosa divina" en el sentido más propio y fuerte de la palabra.

Pero también, en sentido derivado y menos propio, pueden llamarse "cosas divinas" a las cosas todas por Dios creadas, pues todas ellas, desde la más alta y perfecta a la más baja e imperfecta, proceden de El, ya en cuanto al ser que tienen, que es el efecto "propio" de Dios, ya en cuanto a la esencia que las determina o conforma, que es siempre imitación de la Esencia divina, ya en cuanto a su dinamismo, a su movimiento o a su operación, que incondicionalmente se ordenan a Dios, a la difusión de la Bondad divina. Son "cosas divinas" porque derivan de Dios, porque son participaciones suyas por semejanza, y todo cuanto tienen de Dios proviene y a Dios se ordena.

Verdad es que entre dichas "cosas divinas" hay mucha variedad: unas están más cerca de Dios y otras más lejos; unas lo imitan más y mejor y otras menos y peor. Y así hay algunas, las sustancias espirituales, o las personas, que pueden ser llamadas "imágenes" de Dios, puesto que le representan en lo más excelente que Dios tiene, según nuestro modo de

11. *Op. cit.*, p. 16.

concebir, y que es su Inteligencia y su Voluntad. Y hay otras cosas, las sustancias corpóreas, que sólo pueden ser llamadas "vestigios" o "huellas" de Dios y que lo representan en otros aspectos, como el ser, o la esencia, o el dinamismo puramente natural.

Pero hay algo en que todas las cosas creadas imitan a Dios, y se hacen así acreedoras a ser llamadas "divinas", y es su carácter "inmutable" y, en el sentido que ahora explicaremos, "imperecedero". En efecto, si se trata de las sustancias espirituales, su inmutabilidad sustancial, y por tanto su inmortalidad, es claro que están aseguradas, pues sólo podrían dejar de existir por "aniquilación" y no es congruente con la sabiduría y la bondad divinas el que sea aniquilado por Dios lo que El mismo ha hecho imperecedero o inmortal. Y si se trata de las sustancias materiales, aunque ciertamente pueden cambiar sustancialmente y de hecho cambian muchas veces así, dicho cambio no conduce al puro no ser sino a otro ser, a ser sustancialmente de otra manera, ya que la materia de que están hechas sólo podría dejar de ser por "aniquilación". Santo Tomás escribe a este respecto: «Lo que hará Dios, siguiendo el orden natural que El mismo ha inserto en las cosas creadas, puede deducirse de la naturaleza misma de tales cosas (...). Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales, y así en ellas no hay potencia alguna para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a su materia, que es incorruptible, por ser el sujeto que hay que suponer en toda generación y corrupción»[12]. Y poco después añade: «El hecho de que las cosas hayan sido puestas en la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería más bien un obstáculo para dicha manifestación»[13].

Y junto a ese carácter imperecedero de las cosas creadas, hay otro aspecto en el que resplandece también, y sobre todo, la índole "divina" de las mismas, y es precisamente el "orden" que realizan, tanto en el plano estático, con la variedad y distribución de ellas, como en el plano dinámico, con el fin que persiguen y logran. Ciertamente, el "orden" del universo constituye la perfección mayor que en él se encierra, como afirma reiteradamente Santo Tomás. Por citar un sólo texto véase el siguiente: «Lo mejor que puede hallarse en el universo es precisamente el bien co-

12. *Summa Theologiae,* I, q. 104, a.4.
13. *Ibidem*, ad 1.

rrespondiente al orden total del mismo; y por eso el orden de todo el universo es lo que Dios busca o quiere directamente»[14].

En efecto, todo lo que Dios crea, o pone en la existencia fuera de El, es una participación de la bondad divina, pero «a modo de semejanza». No se trata, no puede tratarse, de una participación de la misma naturaleza divina, o de alguno de sus atributos, ya entitativos, ya operativos, de suerte que la perfección participada se mantuviera en la criatura con el mismo rango que tiene en Dios. Ni con el mismo rango específico, ni tampoco genérico, por muy amplio que dicho género fuese. Tanto las especies como los géneros tienen unidad de univocidad, y nada hay, ni puede haber, que sea unívoco entre Dios y las criaturas. Se tratará siempre de una semejanza remota, de una analogía, y precisamente con distancia infinita.

Pero de aquí se sigue también que una criatura sola, por perfecta que sea, no puede manifestar de modo conveniente la inmensa riqueza de la Bondad de Dios, y por eso se requieren muchas criaturas y muy diferentes entre sí, que es precisamente lo que Dios ha creado. Y no, claro está, porque este mundo manifieste, de modo exhaustivo, aquella riqueza, sino, sencillamente, porque la manifiesta mejor. Por lo demás, las cosas creadas por Dios forman ciertamente un "cosmos" o universo ordenado. Son un conjunto de cosas muy numerosas y muy variadas, pero no simplemente yuxtapuestas o amontonadas, sino convenientemente distribuidas y ordenadas. Y ordenadas no solamente de modo estático (el orden dispositivo o situal), sino también y sobre todo de modo dinámico (el orden operativo o final). Pues bien, ese orden dinámico del universo, más perfecto aún que el orden dispositivo, puesto que éste se ordena a aquél, es, sin duda, lo principalmente querido por Dios en su creación, y lo que manifiesta mejor en ella el carácter "divino" que se le puede atribuir.

Y ahora es el momento de señalar en qué se concreta ese orden dinámico impreso por Dios en el universo para que éste manifieste, del mejor modo posible dentro de su limitación, la Bondad de Dios, y el carácter "divino" que lo marca. Ese orden se concreta en las "inclinaciones naturales", hacia sus respectivos fines, de todas y cada una de las cosas creadas. Pero ¿cómo entender dichas inclinaciones naturales?

Son otras tantas propensiones a obrar. No son todavía acciones u operaciones, sino simplemente propensiones innatas a obrar, y radicadas, desde luego, en lo más profundo de cada naturaleza. Como es sabido, las

14. *S. Th.*, I, q.15, a.2.

inclinaciones son de dos clases: las naturales y las elícitas. Estas últimas son las que proceden de un conocimiento, sea sensitivo, sea intelectual, y radican, por tanto, de manera inmediata, en una potencia operativa: en los apetitos sensitivos o en la voluntad. Pero las inclinaciones naturales radican inmediatamente en la misma naturaleza de cada cosa; son propensiones de la misma naturaleza, anteriores a cualquier conocimiento, y anteriores incluso a las mismas potencias operativas de cualquier condición que sean.

Porque todo ente, según el plan divino de su creación, está naturalmente ordenado, o preordenado, a su propia operación, ya que el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser. Y ese "seguir" no significa sólo posterioridad respecto del ser y del modo de ser, sino sobre todo "impulso natural" respecto de las operaciones propias de cada cosa.

Y ahora sólo queda por decir, en este punto, una cosa de la mayor importancia, y es que dichas inclinaciones naturales son siempre "rectas", como queridas por el mismo Dios, y que, por consiguiente, nunca puede ser un fallo o un error el seguirlas. Antes al contrario, el fallo o el error estarán en no seguirlas, o en contrariarlas, o en desviarse de ellas. Ellas son "lo divino" puesto al alcance, o en la cercanía, de cada cosa en trance de obrar. Por eso no puede extrañar que Tomás de Aquino haya dejado escrito: «Del mismo modo que el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su Autor. Decir, pues, que la inclinación natural no es recta, es hacer injuria al Autor de la naturaleza»[15].

3. *Los otros tres órdenes. Las cosas humanas*

Volvemos nuevamente sobre las "cosas humanas" con el propósito de hacer todavía más patente que su conveniente ordenación está en conformarse o adecuarse de la mejor manera posible con las "cosas divinas", a saber, de modo inmediato, con las "inclinaciones naturales", y de modo mediato, o a través de ellas, con Dios mismo.

15. *S. Th.*, I, q. 60, a.1, ad 3.

Pues bien, arranquemos ahora de esta otra reflexión: de los tres dinamismos, la teoría, la *praxis* y la *poiesis*, que hemos considerado en el hombre, es evidente que la primacía absoluta está en la *praxis*. En efecto, tanto la teoría como la *poiesis*, se hallan, en su ejercicio, sometidas a la *praxis*. La teoría, en cuanto artificio urdido por la razón para alcanzar en cada caso la verdad teórica, depende claramente, si no en su especificación, sí en su ejercicio, del querer de la voluntad: razonamos, porque queremos razonar, y nos ponemos a ello por impulso de la voluntad libre. Y lo mismo la *poiesis*. Si producimos algo, si llevamos a cabo alguna actividad productiva de artefactos externos, es porque libremente lo decidimos y lo ejecutamos. La especificación de dicha actividad productiva debe hacerse, por supuesto, atendiendo a la utilidad o a la eficacia, pero el ejercicio de la misma sólo depende de nuestro libre querer. Este es el sentido que hemos de dar a la tesis de la primacía absoluta de la *praxis* sobre la teoría y la *poiesis*.

Sabemos, por otra parte, que el dominio de la *praxis* se identifica propiamente con el ámbito de la actividad moral. Cuando se trata de la moralidad elícita, o por esencia, estamos frente a actos elícitos de la voluntad libre, actos de elección o de uso activo; y cuando se trata de la moralidad imperada, o por participación, nos encontramos ante actos ejecutados por otras potencias, pero que actúan movidas por la voluntad. Porque hasta donde se extiende la praxis, hasta allí se extiende la moralidad; la moralidad genéricamente considerada que abarca, tanto los actos morales específicamente buenos, como los específicamente malos.

Pues bien, en ese orden moral, como en todo orden, tiene que haber un principio, y ese principio no es otro que el primer principio práctico, que dice así: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal»; el bien, por supuesto moral, y el mal asimismo moral. Pero este primer principio no podría ser descubierto y ser imperado por la razón si no actuara en íntima conexión con la voluntad. Es verdad que la razón puede conocer lo bueno en general, y lo bueno humano (o moral) en particular, pero sólo cuando es consciente de la inclinación de la voluntad. Sin esa experiencia, sin esa vivencia, de la inclinación al bien, ni la razón podría verdaderamente hacerse cargo de la noción de bien, ni, menos aún, dirigir o preceptuar eficazmente respecto del bien los actos de la voluntad. Y, por otra parte, la misma voluntad no se inclinaría al bien si previamente no estuviera inclinada al bien la misma naturaleza humana. En suma, son las inclinaciones naturales del hombre las que determinan, de un modo radical, tanto la

forma como el contenido de ese primer precepto del orden moral: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal».

Se podría preguntar por qué siendo una o unitaria la naturaleza humana se dan, sin embargo, en nosotros, múltiples "inclinaciones naturales", y asimismo cómo de esas múltiples inclinaciones resulta a la postre un único primer principio práctico, que es el señalado. La explicación de una y otra cosa es, desde luego, la misma: la complejidad de la naturaleza humana, por un lado, y el carácter unitario, propio de esa naturaleza y de cualquier otra, por otro lado. Millán-Puelles ha escrito a este respecto: «Las "tendencias naturales" son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda "natura", el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación a la acción. *Omne ens est propter suam operationem.* El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específicamente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser»[16].

Y a esto se puede añadir que esa unidad fundamental se despliega, antes de nada, en estos dos polos, uno objetivo y otro subjetivo. El objetivo es la "felicidad", que abarca y comprende, como integrantes esenciales, o como medios necesarios, todos los otros bienes a los que el hombre está naturalmente inclinado. Y el subjetivo es el bien propio del mismo sujeto volente, pues la felicidad se quiere ante todo para sí.

De donde también resultan otros dos principios prácticos que rigen, en concreto, los otros dos dinamismos del ser humano, antes señalados, a saber, la teoría y la *poiesis.* Para la "teoría", en efecto, rige el principio de que «todos los hombres desean por naturaleza saber», es decir, conocer la verdad[17]. Y para la *poiesis* rige el principio de que: «el hombre no tiende sólo a vivir, sino a vivir bien», es decir, al bienestar[18]. O sea, que esas dos tendencias humanas naturales, a la verdad y al bienestar, son las que determinan, de manera radical, los preceptos de la razón práctica en su aplicación, ya al orden teórico, que nos lleva a buscar la verdad, ya al orden artificial, que nos lleva a dominar la naturaleza corpórea y a trasfor-

16. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser,* Madrid 1994, pp. 478-479.
17. Vid. ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 1.
18. Vid. TOMÁS DE AQUINO, *In I Ethic.,* lect. 1, n. 4.

marla de acuerdo con las exigencias racionales de una vida corporal más digna del hombre, más humana.

Todo esto supuesto, podemos volver nuevamente a examinar esos tres órdenes que constituyen las "cosas humanas", y comprobar una vez más que sólo pueden constituirse como tales órdenes cuando se ajustan o acomodan al orden natural, o sea, a las "cosas divinas", y en último término a Dios mismo.

El orden "lógico" es el primero en el plano de la especificación, aun cuando en el plano del ejercicio deba ceder la primacía al orden "moral". El primer impulso para la constitución de este orden lo tenemos en la "inclinación natural" del hombre al saber, o a la verdad. Dicha inclinación se hace consciente en la firme convicción, que poseemos, de que nuestra facultad de entender (y aun de todas las demás facultades cognoscitivas, cada una dentro de su ámbito) está ordenada a la verdad, es decir, a acomodarse a las cosas reales. Y aunque indudablemente nos consta que lo entendido por nosotros no es una simple copia, o un simple calco, de la realidad, estamos, sin embargo, seguros de que, cuando nuestra razón procede correctamente, dejándose guiar por la evidencia inmediata o mediata, eso que nosotros llegamos a entender se "adecua" con la realidad, y que, por tanto, alcanzamos la verdad. Esa "adecuación" es un «acercamiento a la igualdad» (*ad-aequatio*) entre lo entendido por nosotros y la realidad; pero no es una identidad, o una confusión, entre esos dos órdenes, realmente distintos: el lógico y el natural. De modo que la manera propia de constituirse el orden lógico, como tal orden, es precisamente su "adecuación" con el orden natural. Esa "cosa humana", que es la actividad lógica de la razón, podría, desde luego, desviarse, o desvincularse, de la realidad (o de las "cosas divinas"), cayendo así en el error. Pero entonces no daría lugar al orden al que está llamada, que es el de la "adecuación" entre esa "cosa humana" y las "cosas divinas" correspondientes.

Viene después el orden "moral", que tampoco se identifica con el orden natural, pero que se corresponde asimismo con él; y se corresponde con él a través precisamente del orden lógico y con la mediación de la libertad. Porque indudablemente la actividad moral del hombre podría desviarse de los dictados de la recta razón, y apartarse libremente de los bienes a los que tienden nuestras inclinaciones naturales, enderezándose entonces a los males morales y al desorden moral. Pero así no alcanzaría el orden al que está llamada, que es un orden distinto al orden natural, pero que debe corresponderse a él. Es la tesis central del libro de Antonio

Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser,* del que citamos aquí este magnífico texto: «Que los bienes humanos naturales no sean *bona moralia* es cosa, sin embargo, compatible con que intervengan en la determinación del contenido o materia de estos bienes. Así, por ejemplo, la salud y su conservación (o, en su caso, restablecimiento) son bienes humanos naturales, no morales, pero el procurar libremente la conservación de la salud o su restablecimiento es, en principio, un bien moral, del cual resulta un deber y, consiguientemente, un imperativo moral (...). Por ello, al asegurar que todo aquello a lo que estamos naturalmente inclinados es algo que la razón aprehende de una manera natural como un bien, Santo Tomás no está hablando de la forma de la moralidad positiva, sino del contenido o materia de las acciones humanas que poseen esa forma. Y se entiende perfectamente que los bienes humanos naturales y los bienes morales se relacionen entre sí de tal manera que, sin confundirse, tampoco están separados como por un abismo, sino enlazados en su contenido o materia. Si los bienes morales y los bienes humanos naturales no coincidiesen en nada (por lo que atañe a la determinación de aquello en lo que consisten), resultaría enteramente imposible que los bienes morales mantuviesen alguna concordancia con nuestro ser natural y, por lo mismo, no habría tampoco posibilidad alguna de vivir *secundum naturam* justamente en el plano de la libertad. Ni la conducta moralmente recta podría ser racional –*secundum rationem*– si la determinación de su materia no incluyese ante todo lo captado por la razón como algo que operativamente ha de ser procurado»[19].

La distinción que hace Millán-Puelles, siguiendo a Santo Tomás, entre lo que es *a natura* y lo que es *secundum naturam* puede servir como fórmula adecuada para marcar, a la vez, tanto la distinción como la continuidad entre el orden natural y el orden moral. Esa "cosa humana" que es la actividad moral se constituye en un verdadero orden cuando se ejerce en congruencia, o con arreglo *a (secundum)* esa "cosa divina" que es la naturaleza humana con sus inclinaciones naturales.

Viene finalmente el orden "artificial", que es también distinto del orden natural, pero que se corresponde con él, como nacido de una inclinación natural del hombre al bienestar. Pero veamos esto más despacio.

En primer lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse al orden natural en general, en el sentido de que tiene que respetar las leyes

19. *Op. cit.*, pp. 486-487.

de la naturaleza. Y como esas leyes de la naturaleza son descubiertas y formuladas por la ciencia, tenemos que el orden artificial debe acomodarse al orden natural a través del orden lógico. Sin tener en cuenta los hallazgos de la ciencia, la técnica, o la actividad productiva humana en su conjunto, estaría abocada al fracaso. Desde este punto de vista, esa "cosa humana" que es la producción de artefactos debe ajustarse a esa "cosa divina", que es la naturaleza corpórea en su conjunto, aunque a través de esa otra "cosa humana" que es la actividad científica del hombre.

Pero, en segundo lugar, el orden artificial, para ser tal orden, debe ajustarse también a las exigencias o inclinaciones naturales del hombre, y más concretamente, a su tendencia al bienestar.

El bienestar, por supuesto, es algo que se relaciona directamente con la vida humana corporal, pero que, dada la unidad del ser humano, esencialmente compuesto de espíritu y materia, no puede referirse solamente al cuerpo, sino también al alma. Santo Tomás razona así: «El ser del hombre consiste en el alma y en el cuerpo, y aunque el ser del cuerpo dependa del alma, sin embargo, el ser del alma no depende del cuerpo; pues el mismo cuerpo es por el alma, como la materia por la forma, y los instrumentos por el motor. De donde todos los bienes del cuerpo se ordenan a los bienes del alma, como a su fin»[20]. Por consiguiente, el bienestar corporal debe tener como finalidad última el perfeccionamiento del alma.

Pero ese perfeccionamiento del alma no es otra cosa que la felicidad, y si se trata del alma en cuanto permanece unida al cuerpo en esta vida mortal, la susodicha felicidad no puede ser otra que la precaria que puede alcanzarse en esta vida, y que requiere una cierta suficiencia en la misma vida corporal, es decir, un cierto grado de bienestar. En la tendencia humana a la felicidad está incluida, pues, la tendencia al bienestar corporal. Precisamente porque el hombre aspira desde lo más profundo de su ser a la felicidad, aspira también a todo aquello que puede contribuir a la felicidad. Y así, por lo que hace a la vida corporal, no sólo está inclinado naturalmente a conservarla, sino también a desarrollarla y a perfeccionarla de suerte que obtenga aquella holgura y suficiencia que le permita vacar a la vida más propiamente humana, que es la vida del espíritu. Y ese desarrollo y perfeccionamiento de la vida corporal es lo que constituye el bienestar.

Por consiguiente, toda la producción de artefactos que tienen como finalidad procurar un mayor bienestar al hombre, no puede perder nunca

20. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 5.

de vista las otras exigencias de la naturaleza humana, cifradas y compendiadas en la tendencia innata a la felicidad. Pero es parte inseparable de esa felicidad, al menos como medio necesario para lograrla, el perfeccionamiento moral. Luego sólo subordinándose a las exigencias del orden moral es como el bienestar puede ser integrado en el bien humano.

Luego, en conclusión, el orden artificial debe acomodarse al orden moral, así como ha de estar ajustado también al orden lógico. Y por eso, esa "cosa humana", que es la actividad productiva del hombre, para que pueda dar lugar a un orden, el orden artificial, debe ajustarse o acomodarse a esa "cosa divina" que es la naturaleza corpórea en general, y además a esa otra "cosa divina" que es la naturaleza humana, compuesta de cuerpo y espíritu. Y todo ello, a través de la mediación de estas dos "cosas humanas", que son la actividad científica por una parte, y la actividad moralmente buena por otra.

El resumen de todo lo dicho es éste: que las "cosas humanas", si han de estar convenientemente ordenadas, han de ajustarse o acomodarse a las "cosas divinas" que les son correspondientes, y en último término, a Dios mismo.

LA FILOSOFÍA MORAL COMO CIENCIA ESTRICTA*.

PRIMERA PARTE: ACLARACIÓN DE ALGUNOS CONCEPTOS

Introducción

Unos diez años después de haber dado a luz la primera edición (1900) de sus *Investigaciones Lógicas*, publica Edmund Husserl, otra obra singular, mucho más breve, con este título bien significativo *La Filosofía como ciencia estricta*. Después de haber debelado en sus escritos anteriores los errores del positivismo, del psicologismo y del relativismo, Husserl presenta su propia filosofía, la elaborada con su método fenomenológico, con la consciente pretensión de que se trata de una «ciencia estricta».

Recordando ese antecedente, se me ha ocurrido a mí presentar aquí la Ética o la Filosofía Moral, que tomo como sinónimos, con esa misma pretensión, de que se trata de una «ciencia estricta». ¿Lo lograré? Porque el asunto es complicado.

En primer lugar porque la ciencia estricta es universal dentro de su ámbito, y la Ética, como ciencia práctica que es, debe acercarse lo más posible a lo singular, a las circunstancias concretas en que ha de obrar cada cual. Y en segundo lugar porque la ciencia estricta debe ser expresada en

*. Publicado en *Anales de Derecho (Universidad de Murcia)* 5 (1997), pp. 269-287.

proposiciones verdaderas, que son indicativas, mientras que la Moral se formula en proposiciones imperativas o preceptivas que, en cuanto tales, no son ni verdaderas ni falsas, al menos en el sentido ordinario de la verdad y la falsedad. Examinaremos con más detenimiento esas dificultades más adelante.

Pero ahora debemos comenzar por aclarar algunos conceptos básicos.

1. *El conocimiento moral*

La Moral, en sentido amplio, no es sólo un «conocimiento», sino también, una «vida», a saber, la vida «humana en tanto que humana». Sin embargo, es también evidente que entraña siempre un conocimiento: el «conocimiento moral». De él nos vamos a ocupar aquí.

Ante todo hay que distinguir entre el conocimiento moral espontáneo, que no falta de hecho en ningún hombre que haya llegado al uso de su razón, y el conocimiento moral reflexivo, y especialmente el de índole filosófica o teológica, que reclama una dedicación asidua y un estudio serio y prolongado. De este segundo tipo de conocimiento nos ocuparemos después.

Deteniéndonos ahora en el primero, vemos que se trata de un conocimiento eminentemente «experimental», con una modalidad de experiencia, que no es precisamente la sensible externa, sino otra de carácter «mixto», en la que se conjugan vivencias meramente internas con otras de las relaciones e intercambios que vamos estableciendo con las personas con las que tratamos y convivimos.

Ese tipo particular de experiencia, que podemos denominar, sin más, «experiencia moral» nos descubre y nos lleva a captar de modo vital y espontáneo las principales «nociones» que se manejarán en adelante en las cuestiones concernientes al orden moral, como son la de «fin» y la de «medio», las de «bien» y «mal» morales, las de «deber», «mandato» y «prohibición», las de «responsabilidad», «premio» y «castigo», las de «virtud» y «vicio», así como otras muchas que siguen a éstas; y también otras, de carácter no estrictamente moral, pero que se presuponen en las nociones morales, como las de «libertad», «inclinación», «pasiones», etc.

Y, juntamente con todas esas nociones enumeradas y aludidas, se dan también en la experiencia moral «juicios» asimismo espontáneos, de índole práctica, acerca de lo que debemos hacer o evitar, ya con carácter general, ya de modo concreto en cada circunstancia de nuestra vida. Y finalmente, incluso, ciertos «razonamientos» sencillos, también de índole práctica, con los que tratamos de descubrir o de justificar los juicios prácticos a los que nos atenemos en cada caso.

Todo este conocimiento moral que hemos descrito como natural y espontáneo, es, por lo demás, el punto de partida ineludible para un saber superior, plenamente reflexivo, que, dentro todavía de las solas luces humanas, está constituido por la Filosofía Moral o Ética. Y digo dentro de las solas luces humanas, porque cabe también, apoyándonos en la revelación divina, elaborar una Teología Moral, de la que, sin embargo, no nos vamos a ocupar aquí.

2. *El contenido de la filosofía moral*

Comencemos por describir, de manera sumaria, el contenido de la Filosofía Moral, tal como ha sido propuesto por los distintos autores que se han ocupado de estas materias. Y al hacerlo nos encontramos fundamentalmente con cuatro modos clásicos de concebir la Ética filosófica, que es el otro nombre de la Filosofía Moral.

El primero es el que se ha denominado «Ética de bienes y de fines». Este tipo de Ética es plenamente consciente de la raíz científica o sapiencial de dicha disciplina filosófica. Si se quiere proceder con algún rigor en la ordenación moralizadora de la conducta humana, es preciso, antes que nada, llevar a cabo una investigación racional o científica acerca del verdadero fin al que se encuentra destinado el hombre, precisamente en cuanto hombre, es decir, en cuanto racional y libre. Porque la búsqueda, esforzada y libre, y el consiguiente hallazgo y posesión gozosa de dicho fin habrá de ser lo que lleve a su plenitud, a su acabada perfección, a cada hombre.

Por eso el fin en cuestión se concibe de una doble manera: como un determinado bien real, capaz de perfeccionar y satisfacer al hombre, y como la posesión por parte del hombre de dicho bien. Y las dos cosas son consideradas como fin: como fin objetivo o material, lo primero, y como

fin subjetivo y formal, lo segundo. Por lo demás, dicho fin, en su sentido más propio, habrá de serlo el fin último o definitivo, mientras que los restantes bienes reales serán sólo medios que conduzcan a dicho fin; y los goces parciales que la posesión de aquellos otros bienes proporcionen serán sólo adelantos del gozo definitivo.

Y naturalmente que esa búsqueda de los medios adecuados para la obtención del fin último también ha de ser obra de la razón, o de la investigación científica.

Como ejemplo de ese tipo de Ética se puede proponer la de Aristóteles.

El segundo modo de concebir el cometido de la Filosofía Moral se conoce con el nombre de «Ética de normas». Se trata de una concepción de la Moral en la que se concede primacía absoluta a los «imperativos» o «mandatos», a los que, de forma inexorable, hay que ajustarse, como reglas de nuestra conducta, para llevar una vida, que pueda ser calificada de moralmente positiva. Es más. Hasta llega a defenderse que cualquier acción humana, sea cual sea el contenido de la misma, carece de rectitud moral si no se lleva a cabo «por puro respeto a la ley». Porque no es tanto el «objeto» de una acción humana lo que la hace «buena» o «mala», sino el «motivo», por el que dicha acción se lleva a cabo, aunque dicho motivo sea el más elevado y razonable, como lo es el fin último del hombre, o la «felicidad objetiva». El cumplimiento estricto de la norma, del «imperativo del deber», y con la pura motivación del deber mismo (el «deber por el deber») es lo que exclusivamente cuenta para decidir si una acción es moralmente recta o no.

Es cierto que, a fin de que la constricción que la norma moral implica no se muestre tan gravosa, se tiende, en este tipo de Ética, a descargar lo más posible de contenido concreto la susodicha norma, proponiéndola de una forma muy «general», o, como suele decirse, «formal», sin apenas contenido o «materia». Este sería el caso, por ejemplo, del imperativo agustiniano: «ama y haz lo que quieras», o del imperativo «categórico» de Kant: «obra de modo que la máxima de tu acción pueda valer como ley universal».

Es evidente que en la «Ética de normas» tiene una completa preponderancia la razón, por encima del sentimiento y de la tendencia; pero no se trata de la «razón teórica», sino de la «razón práctica», razón que se nos muestra plenamente capaz de determinar la libertad humana al margen de

todos los atractivos sensibles y de todas las inclinaciones y tendencias, incluso de índole espiritual.

Como ejemplo típico de esta clase de Ética puede citarse la de Kant.

El tercer modo de concebir la tarea de la Filosofía Moral es más concreto y se suele denominar «Ética de virtudes». Se trata, sobre todo, de proporcionar los medios adecuados para facilitar el cometido propio de la Moral, ya se ponga éste en el cumplimiento de las leyes morales, ya se ponga en la búsqueda y posterior hallazgo del fin último de la vida humana.

Es verdad que la Ética de virtudes se presenta de dos maneras distintas. La primera poniendo en las virtudes el cúlmen de la vida moral, de suerte que no sean tanto un medio como un fin; y según esto las virtudes, ellas mismas, constituirían el perfeccionamiento acabado del hombre, o la finalidad última de la vida humana. Y ejemplo de esta Ética sería el estoicismo.

La segunda, en cambio, es la que pone en las virtudes el camino, no la meta. Por tanto, las virtudes son consideradas como otras tantas energías supletorias o sobreañadidas, que enriquecen las potencias naturales del hombre, a fin de que éste pueda cumplir, de un modo más perfecto y más hacedero, las normas morales, con lo cual finalmente alcanzaría su plenitud, su completo perfeccionamiento moral. Y ejemplo de esta otra manera de entender las virtudes serían Aristóteles y Tomás de Aquino.

De todos modos la Ética de virtudes considera siempre a las virtudes como un enriquecimiento del ser puramente natural del hombre. Y es que como el «acabamiento de ser hombre» no es algo que se logre por espontaneidad natural, es necesario que, a la pura naturaleza humana, se le añada una especie de «segunda naturaleza», constituida por los hábitos operativos en que las virtudes consisten. Estas virtudes, por supuesto, ya son de suyo un perfeccionamiento del ser humano, en lo más propio de él, que es la razón y la libertad, y según como se mire, para algunos, será el perfeccionamiento definitivo, y para otros, el perfeccionamiento que prepara y hace posible el perfeccionamiento definitivo.

Y que este tipo de Ética no deja al margen la razón teórica, para fijarse sólo en los sentimientos y en la voluntad, se echa de ver, entre otras cosas, en que las virtudes no son solamente hábitos «apetitivos», sino también «intelectivos»; hay, en efecto, «virtudes éticas» (o morales), y «virtudes dianoéticas» (o intelectuales).

Finalmente, el cuarto modo de concebir el contenido y la tarea de la Filosofía Moral es el denominado «Ética de valores». Este tipo de Ética surge en oposición, tanto a la Ética de bienes y de fines, como a la Ética de normas. Respecto de la primera se pone de relieve que no es posible, con ella, escapar al carácter contingente y variable de la rectitud moral; y respecto de la segunda se señala que no puede evitarse el carácter constrictivo y compulsivo, y con ello heterónomo, de los imperativos.

En contraste con todo ello, la Ética de valores, dado el carácter «ideal» de dichos valores, salva, por una parte, la necesidad y constancia de la rectitud moral, y, por otra, la atracción, sin constricciones, de los mismos valores, que se revelan en el «percibir sentimental» y en los «actos de preferir».

El ejemplo típico de esta Ética es la propuesta por Max Scheler.

Pero, si bien se examina, estos distintos tipos de Ética no se excluyen entre sí, sino que se complementan y se corroboran mutuamente.

En efecto, la Ética no puede construirse al margen de las inclinaciones naturales del hombre, y por consiguiente, sin referencia a los bienes y fines a los que se enderezan dichas inclinaciones. Ello sólo ya justifica la Ética de los bienes y de los fines. Pero además dicha Ética es perfectamente compatible con la Ética de las normas, y la de los valores, y de las virtudes.

Es inexacto decir que la Ética de los bienes ha de ser necesariamente contingente y variable, puesto que hay bienes que son necesarios e inmutables, y entre esos bienes se encuentran precisamente los morales. De manera absoluta, si el fin último objetivo del hombre está en Dios, ahí tenemos un bien absolutamente necesario e inmutable, pues se trata de la misma Bondad por esencia. Y si se habla del fin último subjetivo, es decir, la felicidad, el deseo de la misma es algo también necesario, al menos con necesidad de hecho, puesto que, de hecho, todos los hombres, de todos los tiempos y lugares, aspiran a la felicidad, entendida como la posesión de los bienes mayores que el hombre es capaz de alcanzar.

Tampoco se ve que la Ética de normas haya de ser contraria a esta Ética de bienes y de fines, puesto que, si es cierto que aquello que es necesariamente querido no puede ser mandado, puesto que el mandato es un requerimiento dirigido a la libertad, no es menos cierto que los bienes morales se refieren principalmente a los medios que hay que poner para alcanzar el último fin de toda la vida humana, y esos medios sí que son li-

bremente elegibles, y pueden ser objeto o materia de los imperativos éticos.

Y a la crítica que suele hacerse a la Ética de normas por mostrarse contraria a la dignidad y autonomía de la persona, se puede responder que dichas normas son racionales, y no ciegas ni impuestas desde fuera de forma compulsiva. Y así como no es contrario a la dignidad de la persona, sino congruente con ella, el asentir a las verdades teóricas, que se nos imponen con absoluta evidencia, así tampoco respecto de las normas morales racionalmente deducidas del último fin del hombre y de nuestras inclinaciones naturales.

Y tampoco se ve que la Ética de los valores tenga que alzarse contra la Ética de los bienes y contra la Ética de los imperativos, puesto que los valores sólo son reales si están radicados en los bienes, y porque los imperativos sólo se justifican por los valores de los bienes a los que incitan, o por los contravalores de los males que reprueban.

Finalmente es claro que la Ética de virtudes no se opone a ninguna de los otros tipos de Ética, puesto que se limita a prestar una ayuda para el cumplimiento de los deberes morales y el logro de los bienes y los valores a los que dichos deberes inclinan.

De todo lo dicho se desprende que la Filosofía Moral es una disciplina filosófica en la que concurren dos tipos de saberes: uno teórico y otro práctico. Es verdad que siempre que se nos habla de la Ética se nos dice que es una «ciencia práctica», es decir, una ciencia cuya finalidad no es tanto «saber», sino «obrar»; pero qué quiere decir esto exactamente es algo que, en un primer momento, se nos escapa.

En primer lugar, porque, como resulta obvio, la Filosofía Moral también nos proporciona un saber, concretamente «el saber cómo debemos obrar, y, en segundo lugar, porque el obrar de que aquí se trata no es cualquier obrar, sino estrictamente «el obrar moral», único que puede ser Calificado de bueno o de malo de una manera absoluta (no como el obrar técnico o el científico, que pueden ser buenos o malos sólo en un determinado aspecto).

Ello nos obliga a reconocer que la Filosofía Moral tiene que comenzar por proporcionarnos un saber en sentido estricto acerca de algunas cuestiones capitales, como son la finalidad última de toda la vida humana, la naturaleza íntima de la moralidad, y los actos y hábitos concretos en que esa moralidad se plasma o realiza. Y ese saber, como todo auténtico saber,

no puede ser un obrar o un actuar propiamente dichos, sino un conocer; más aún una ciencia, cuyo objetivo no es, de entrada, otro que el de alcanzar la verdad en esas cuestiones, o sea, que debe tener una índole claramente teórica; sin perjuicio, por supuesto, de ser luego aplicada a la acción. En resumidas cuentas, que la Filosofía Moral es una ciencia teórico-práctica; las dos cosas: teórica en razón de su dimensión estrictamente científica o sapiencial, y práctica en su dimensión posterior y definitiva de aplicación al obrar humano.

Pero merece la pena examinar con mayor detenimiento todo esto.

3. *El estatuto epistemológico de la ética*

El encuadramiento de la Ética filosófica en el conjunto del saber humano tiene una larga historia, algunos de cuyos hitos más importantes son los siguientes.

Aristóteles distingue tres tipos de actividad humana, a saber, la *theoría,* la *praxis* y la *poiesis*, que se pueden traducir respectivamente por especulación, acción y producción. La especulación es el conocimiento que versa sobre las cosas reales, y que contiene la ciencia del mundo físico o material (Física), y la ciencia de las realidades suprasensibles (Metafísica). La acción es la actividad humana libre en cuanto calificable de buena o mala moralmente, y la ciencia que versa sobre ella es la Ética, con sus tres partes: ética individual (Monástica), ética familiar (Económica), y ética social (Política). La producción es, sobre todo, la trasformación por la técnica humana de la naturaleza material para la utilidad del hombre o para la expresión de la belleza. En este cuadro no entra la «Dialéctica», o la Lógica, porque ésta es concebida como un saber instrumental, como un «organon», instrumento del saber.

La Ética es, pues, para Aristóteles como un saber práctico o directivo del obrar humano, que se mantiene en un cierto nivel de universalidad, y que tiene que ser completado por la *phrónesis*, la prudencia.

Recogiendo ideas de Aristóteles, los estoicos dividen la Filosofía en tres partes: Lógica, Física y Ética, división famosa que, después de muchos siglos, todavía Kant considerará válida. Escribe así en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres:* «La antigua filosofía griega divídase en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es per-

fectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella»[1].

Entre los romanos, y otros autores antiguos (como Casiodoro y San Isidoro), fue comúnmente admitida la definición de la Filosofía como «ciencia de las cosas divinas y humanas, unida al empeño de una vida recta»; y hay que hacer notar que aquí se entiende por «cosas divinas» las cosas hechas por Dios, o sea, las cosas naturales, y por «cosas humanas», las cosas hechas por los hombres, o sea, las morales y las artificiales. Por donde se ve que persiste la tesis aristotélica de la triple actividad humana: teoría, *praxis* y *poiesis*, y en parte también la de los estoicos.

Otro hito importante de esta historia lo representa el siguiente texto de Tomás de Aquino en sus *Comentarios a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

«Es propio del sabio el ordenar, y por ello la sabiduría es la mayor perfección de la razón, de la que es propio conocer el orden. En efecto, las potencias sensitivas conocen algunas cosas en absoluto, pero conocer el orden de unas cosas a otras es exclusivo del intelecto o de la razón (...). Ahora bien, el orden es objeto de la razón de cuatro maneras.

Hay un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar, y éste es el orden de las cosas naturales.

Hay otro orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en sus propios actos, como cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos, que son las voces significativas.

Hay un tercer orden que la razón introduce, al considerarlo, en las operaciones de la voluntad.

Por último, hay un cuarto orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, de las que ella es causa, como el arca o la casa.

Y como la consideración de la razón se perfecciona por el hábito, según esos diversos órdenes, que la razón propiamente considera, se constituyen las diversas ciencias.

Pues a la filosofía natural pertenece considerar el orden real, que la razón humana considera, pero que no construye, y aquí se toma la filosofía natural en sentido amplio, abarcando también la metafísica.

1. Prólogo.

El orden que la razón introduce, al considerarlo, en sus propios actos pertenece a la filosofía racional, de la que es propio considerar el orden de las partes de la oración entre sí, y el orden de los principios entre sí y respecto de las conclusiones.

El orden de las acciones voluntarias pertenece a la consideración de la filosofía moral.

Por último, el orden que la razón introduce, al considerarlo, en las cosas exteriores, pertenece a las artes mecánicas»[2].

Según este texto habría una serie de ciencias especulativas, que tienen por objeto el orden real o natural, como la Física, la Química, la Astronomía, la Biología, la Fitología, la Zoología, etc., que se cuidan de descubrir las leyes naturales; y como fundamento último de todas esas ciencias estaría la Metafísica. Habría otra ciencia, la Lógica o Filosofía Racional, que tiene por objeto el orden lógico y que se cuida de descubrir y justificar las leyes del recto pensar. Habría otra ciencia, la Ética o Filosofía Moral, que tiene por objeto la conducta libre del hombre, y que se cuida de descubrir y justificar las leyes morales. Y finalmente habría otras ciencias, o mejor, técnicas, que tendrían por objeto el conjunto de los artefactos fabricados por el hombre, y que entenderían en el establecimiento de todas las normas de la producción humana.

A partir de la Edad Moderna se consolida sobre todo la Ciencia Natural con la incorporación masiva e integración en ella de la Matemática, dando así lugar a la Físico-matemática, y que es entendida, sobre todo, como preámbulo para la trasformación técnica del mundo material: «saber para prever, y prever para poder»; mientras la Ética filosófica sigue siendo cultivada con perspectivas muy variadas que, van desde la *Ética geométricamente demostrada* de Spinoza hasta la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant.

Y ya en el siglo XIX, sobre todo por obra de Dilthey, se inicia el despegue de las llamadas «ciencias del espíritu», o «ciencias culturales», entre las que se encuentran las «ciencias morales», como la Ética, el Derecho, la Política, la Economía, y también la Historia y la Sociología, que habrían de constituir la otra parte del *globus intellectualis,* o sea, la parte contrapuesta a las «ciencias naturales», que habían casi monopolizado el saber científico en esa época.

2. *In I Ethic.*, lect. 1, nn. 1-2.

Por lo demás, el panorama de las ciencias en el momento actual es, según un amplio consenso, el siguiente:

Las ciencias todas se distribuyen en:

«Ciencias naturales», estudio fisicomatemático riguroso de todas las realidades materiales, con la incorporación de avanzadas técnicas de investigación, y orientadas preponderantemente a la preparación de nuevas técnicas para el dominio del mundo material, y, a ser posible, del mundo humano.

«Ciencias formales», estudio riguroso de las estructuras y leyes del pensar, y de la formalización de los contenidos científicos, con grandes avances en la Lógica y en la Matemática.

«Ciencias culturales», llamadas también «ciencias humanas», que se ocupan de las acciones libres de los hombres, ya individualmente considerados, ya considerados en sociedad. Estas ciencias se subdividen en dos grupos: las «idiográficas», que son descriptivas y tratan de establecer leyes de probabilidad, o leyes estadísticas, y que se concretan en la Historia y en la Sociología; y las «nomotéticas, que tratan de establecer las leyes de la actividad humana, especialmente las leyes del deber o leyes morales.

Pues bien, es evidente que la Ética filosófica se encuadraría en estas últimas.

Pero consideremos ahora la cuestión de un modo sistemático, al margen o con independencia de esos hitos históricos que hemos recorrido; aunque, por supuesto, aprovechando las enseñanzas de la historia.

¿Qué tipo de saber es la Ética? ¿Es un saber puramente especulativo, que se limita a describir la conducta humana tal y como se da actualmente en las distintas sociedades y grupos sociales, o como se ha dado en el pasado, en las diversas etapas de la historia humana? Indudablemente, si fuera así, estaríamos ante un saber idiográfico, y si dentro de él aspirásemos a descubrir o a establecer algunas leyes de la conducta humana, sólo podríamos obtener leyes estadísticas, leyes de probabilidad.

Además estaríamos en contra de toda la tradición y de la larguísima historia que lleva sobre sus espaldas la Ética filosófica, que siempre se ha presentado como ciencia práctica o directiva.

Por eso, y usando la terminología actual, habremos más bien de decir, como hemos señalado ya, que se trata de una ciencia nomotética. Pero ¿cuál es el verdadero sentido que hay que dar a dicha caracterización?

Dentro del pensamiento clásico es posible establecer una serie de modalidades del saber que van desde la teoricidad pura hasta la practicidad más estricta. Son concretamente cuatro modalidades, que se escalonan así:

Primero: saber puramente teórico o especulativo. Versa sobre las cosas naturales (los antiguos las llamaban «cosas divinas»), que no son «operables» por el hombre. La finalidad de este saber es simplemente la búsqueda de la verdad, y su método, preponderantemente analítico en sus cuatro tipos de análisis (holológico, etiológico, teleológico y lógico). Su logro principal consiste en el hallazgo y la formulación precisa de las leyes de la Naturaleza. Abarca todas las ciencias positivas de la Naturaleza.

Segundo: saber formalmente especulativo y materialmente práctico. Versa sobre las actividades de los hombres (las «cosas humanas» de las que hablaban los antiguos) y tiene, por tanto, un objeto «operable», humanamente hacedero. Su finalidad es también la búsqueda de la verdad, y su método también preponderantemente analítico, pero con especial énfasis en el análisis teleológico. Su logro principal consiste en el hallazgo y formulación de leyes de probabilidad, o leyes estadísticas. Abarca las que hoy se denominan «ciencias idiográficas».

Tercero: saber formal y materialmente práctico o directivo, aunque todavía universal. Versa sobre la humanamente «operable» dentro y fuera del hombre. Su finalidad es, en definitiva, la acción o la producción, y su método es sobre todo sintético con referencia ineludible a la síntesis teleológica. Su principal logro consiste en el establecimiento de leyes de la acción y de la producción humana, leyes rigurosas, pero generales. Dentro de este saber se encuentra, en primer lugar, la Ética, y los saberes afines a ella, como el Derecho y la Política, y también la Economía y la Pedagogía. Pero también están en esta modalidad del saber los saberes técnicos o productivos: todas las técnicas humanas. En todo caso a estos tipos de saber les falta siempre el impulso de la voluntad para ponerlos por obra, para pasar a la acción o a la producción efectiva. Abarca las llamadas hoy «ciencias nomotéticas».

Cuarto: saber totalmente práctico y directivo, centrado en lo singular. Versa sobre lo operable en cuanto tal. Su finalidad es claramente la acción, y su método el sintético y el teleológico. No se busca el establecimiento de leyes, sino, en todo caso, la aplicación de las leyes ya conocidas al caso concreto de que se trata. Este tipo de saber está centrado en el orden moral y en el uso concreto de la libertad, y se perfecciona con la virtud de la prudencia.

De estas cuatro modalidades del saber, es la tercera, como hemos visto, la que mejor se acomoda al contenido y a la finalidad de la Ética filosófica, por lo que puede decirse que tal es el estatuto epistemológico de la misma, concretado naturalmente en la acción humana, y no en la producción. Sin embargo, se puede preguntar todavía en dónde se encuentra la dimensión teórica que es preciso reconocer también en la Ética.

Y la respuesta a esa pregunta debe venir por la consideración de los fundamentos inmediatos en los que se apoya la acción moral recta, o que permiten deducir o justificar rigurosamente las normas morales. Pero ello merece un desarrollo más detallado, en el que se dilucide si la Ética puede ser considerada como verdadera «ciencia», o como ciencia en el «sentido estricto» de esta palabra.

4. *La "filosofía" moral como ciencia estricta*

Comencemos por decir en qué consiste la «ciencia estricta».

La Filosofía clásica, comenzando por el mismo Aristóteles, ha concebido la verdadera ciencia como «el conocimiento de lo necesario por sus causas». De acuerdo con ello, el conocimiento científico riguroso requiere no sólo saber que una cosa es así, sino también saber por qué es así, y finalmente que no puede ser de otra manera.

Esto último, el que no pueda ser de otra manera, es lo que determina que el objeto de la ciencia sea algo «necesario»; y lo anterior, el saber por qué es así, es lo que exige que la ciencia sea un conocimiento «por causas».

También se dice, dentro de la concepción clásica, que la ciencia debe versar sobre lo «universal», pero esto es sólo una condición para que sea viable la ciencia de las cosas reales contingentes. En efecto, sólo instalándonos en un plano de universalidad cabe un conocimiento necesario de las cosas cambiantes. Y así una ciencia que versara sobre una realidad inmutable en su misma singularidad (por ejemplo, Dios) no tendría por qué ser universal (con la universalidad de que aquí se trata, que es la universalidad por predicación).

Pues bien, ¿puede la Ética constituirse en ciencia en ese sentido riguroso? Si la Ética estuviera instalada en la cuarta modalidad del saber, antes

señalada, o sea, la que corresponde a la «prudencia», es evidente que no, pues le faltaría la nota de la necesidad, como también la nota de la universalidad. Pero, ¿y si se mantuviera estrictamente en la tercera modalidad, en la correspondiente a las llamadas ciencias nomotéticas, un saber formal y materialmente práctico, aunque universal? Aquí habría algún motivo de duda. Y la razón es la siguiente.

Cuando se dice que la ciencia determina que «una cosa es así», se está, sin duda, aludiendo a la verdad del conocimiento científico, a su adecuación o conformidad con la realidad de las cosas; pero ¿puede aplicarse esto a los imperativos morales? Porque éstos no expresan lo que algo «es», sino lo que «debe ser», y así no parece que puedan llamarse verdaderos.

Por otro lado, cuando se dice que la ciencia señala «por qué una cosa es así», o sea, cuando recurre a las causas para demostrar una verdad de hecho, está ciertamente señalando los fundamentos de esa verdad; pero ¿puede hacerse esto mismo respecto de las normas morales? Porque una norma moral sólo puede fundamentarse en otra norma moral anterior, de mayor universalidad y menor concreción, pero no parece que sea posible nunca dar el salto a la realidad misma, a la verdad en sentido propio.

A estas dos objeciones se puede contestar de varias maneras. En primer lugar, por lo que se refiere a la «verdad» de los imperativos morales, se puede alegar que una es la verdad de los conocimientos teóricos, y otra la verdad de los conocimientos prácticos. Concretamente Aristóteles señala que la «verdad práctica» es la «conformidad de la razón con la inclinación recta»[3]; definición que entraña la conveniente ordenación de la voluntad humana a su verdadero fin (inclinación recta hacia tal fin), así como la correcta determinación, por parte de la razón humana, de los medios adecuados para la prosecución, y, en último término, la consecución, de dicho fin. Y esto supone que la verdad tenga aquí un sentido nuevo, y distinto del que tiene en el orden teórico, como «adecuación de lo entendido con la realidad».

Y en segundo lugar, se puede alegar que no todas las verdades humanas tienen un único modo de ser fundamentadas o justificadas, y que en el caso de las «verdades morales», su justificación sólo puede hacerse, y es lógico que así sea, recurriendo al primer principio del orden práctico, o sea, al principio que establece que «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal». Este principio tiene una validez absoluta cuando se toma en su

3. *VI Ethica Nic.,* II, 3; Bk 1139 a 29.

estricta dimensión formal, es decir, sin descender a la concreción de en qué consiste ese bien que hay que hacer, y ese mal que hay que evitar. Pero a partir de ahí, se puede luego demostrar, ya de modo teórico, que una determinada acción es buena, puesto que tiene por objeto algo bueno o valioso desde el punto de vista moral, y no algo malo o nocivo.

Un razonamiento práctico puede y debe tener, por tanto, la siguiente estructura: Hay que hacer el bien y hay que evitar el mal. Pero llevar a cabo esta determinada acción es algo moralmente bueno, puesto que es congruente y adecuado para lograr el último fin del hombre. Luego tal acción debe hacerse. (O bien: llevar a cabo aquella otra acción es algo moralmente malo, puesto que no conduce al último fin, sino que aparta de él. Luego tal acción debe evitarse). Y a esas determinaciones teóricas de lo que es bueno o malo moralmente hablando les corresponde una verdad teórica, o en sentido estricto, es decir, como adecuación de lo entendido con la realidad.

De modo que la validez de los razonamientos prácticos es similar a la validez de los razonamientos teóricos, de los que se sirven las ciencias especulativas; y lo único que debe añadirse es un esclarecimiento que haga patente la validez universal y absoluta del primer principio del orden práctico.

Pues bien, ese primer principio del orden práctico puede ser objeto de un doble esclarecimiento: uno que consiste en mostrar que, dentro del orden práctico, es absolutamente evidente (si nos atenemos, como ya se ha indicado, a su aspecto formal); y otro que se concreta en hacer una deducción rigurosa a partir de una determinada formulación del principio universal del bien, a saber, la que establece que «todo ente finito tiende por naturaleza, y según el modo de dicha naturaleza, a su bien que es su fin». Pero de ambas cosas trataremos en la segunda parte de esta conferencia.

En resumen: nada se opone a que la Filosofía Moral pueda elaborarse como una ciencia en sentido estricto. Sólo basta para ello que se amplíe el campo objetivo del saber científico hasta abarcar también a «lo que debe ser», y no sólo a «lo que es». Los imperativos morales, ciertamente, no contienen realidades que ya son, sino exigencias necesarias y absolutas de lo que las acciones humanas libres deben ser. Y, por consiguiente, en este orden de cosas, que es el orden práctico, la Filosofía Moral tiene capacidad para determinar con absoluta certeza, aunque en un plano universal, lo que las acciones humanas «deben ser»; y además demostrar «por qué deben ser así», y, finalmente, que «no es posible que deban ser de otra manera».

SEGUNDA PARTE. DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS

1. *El imperativo categórico*

No se le puede escatimar a Inmanuel Kant la primacía en la defensa del carácter absoluto y necesario del primer principio de la Moral, denominado por él: «imperativo categórico».

En efecto, lo primero que hace Kant es presentamos la modalidad intrínseca del conocimiento moral como un imperativo, como un mandato. Pero a continuación establece que hay varias clases de imperativos: los «hipotéticos» o condicionados, y los «categóricos» o incondicionados. Los primeros, por su parte, se subdividen en «pragmáticos» y «técnicos», según se refieran –los primeros– al éxito mundano de nuestra vida, a la felicidad sensible, o –los segundos– a la producción de cualesquiera artefactos humanos regidos por la ley de la eficacia. En cambio, los imperativos categóricos son los estrictamente morales, y se caracterizan por presentarse o imponerse con una validez absoluta, por sí mismos, y no por la ulterior finalidad a la que se ordenan.

Bien es verdad que, según Kant, esa necesidad imperativa de los mandamientos morales les viene de su forma, no de su materia o contenido, y por eso se esfuerza en formular el primer principio de la moral de un modo estrictamente formal, como ocurre en esta formulación tan conocida: «obra de tal modo que puedas querer que la máxima que te lleva a obrar se convierta en ley universal».

Y es cierto que la fuerza de dicho imperativo le viene de su forma abstracta más que de su materia concreta; pero no puede por menos de reconocerse también que todo auténtico imperativo tiene alguna materia, sea más universal y abstracta, sea más particular y concreta.

Reconociendo, pues, que la fuerza del imperativo categórico le viene intrínsecamente de su forma, no es necesario empeñarse en formular el primer principio moral de manera puramente formal; cosa, por lo demás, imposible. También el imperativo clásico: «haz el bien y evita el mal», o el imperativo agustiniano: «ama y haz lo que quieras», tienden a subrayar su forma más que su materia, pero es indudable que tienen alguna materia.

2. *Reflexiones sobre el valor absoluto del primer principio moral en el orden de la acción*

La tesis propuesta aquí acerca del carácter rigurosamente científico de la Filosofía Moral se apoya enteramente en la validez absoluta del primer principio del orden práctico, que, en su formulación clásica, reza así: «Hay que hacer el bien y hay que evitar el mal», o en forma más claramente imperativa: «Haz el bien y evita el mal». Pues bien, de esa absoluta validez del mencionado principio es de lo que vamos a disertar ahora.

Y comencemos diciendo que dicho principio es aplicable, desde luego, al «orden moral», pero no sólo a él, sino también al «orden técnico», a todo el ámbito de la acción humana libre. En el orden técnico, en efecto, existen asimismo normas que regulan la acción humana, y que hay que cumplir, aunque siempre, en este caso, bajo la condición de que «quiera» hacerse algo técnicamente bien, o según el valor de la «eficacia». Es la diferencia, ya señalada, entre los imperativos morales, que son incondicionados, categóricos, y los imperativos técnicos, que son condicionados, hipotéticos. Pero es también claro que esos dos tipos de imperativos no son especies de un mismo género, sino analogados de un todo análogo, en donde es esencial un orden de prioridad y posterioridad. El orden moral, en efecto, lleva la primacía, puesto que las producciones técnicas están enteramente sometidas a las acciones morales, como todo lo hipotético o condicional está sometido a lo categórico o incondicionado. Por ello, en lo sucesivo, tendremos sólo en cuenta los imperativos morales, y al hablar, de aquí en adelante, del orden práctico nos referiremos sin más al orden moral.

Otra puntualización que es necesario recordar aquí es que la validez absoluta del primer principio práctico se establece sobre la base de que es la dimensión formal, y no la material de dicho principio, lo que es aquí puesto en cuestión. Se trata de poner de relieve la obligatoriedad incondicionada del deber moral, tanto positivo como negativo (hacer lo bueno y evitar lo malo); pero no todavía de determinar con exactitud cuál sea el bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar; puesto que esta determinación tiene otras fuentes, como luego se verá.

Y no es que el susodicho principio, tal como es considerado en este primer momento, carezca de todo contenido. En primer lugar se trata de «hacer» y de «evitar»; no simplemente de «pensar» o de «querer». Aunque es verdad que para hacer o evitar algo libremente es necesario antes pen-

sarlo y quererlo; sin embargo, lo que se exige en el primer principio práctico es hacer y evitar; y esto ya constituye un contenido determinado. Y en segundo lugar se habla del «bien» y del «mal», que deben aquí entenderse en el sentido de «bien o mal auténticamente humanos», y cuya determinación concreta podrá llegar a ser, en algunos casos, laboriosa.

Pero la fuerza del principio en cuestión está en esto: en que toda persona humana, que no esté enajenada, es necesariamente consciente, y lo vive con una íntima convicción, que el uso de su libertad no puede ser dejado al albur de las apetencias sensibles, ni a la inconsciencia, ni a la irreflexión, ni al capricho. Todo ser humano sabe que, en el uso de su libertad, está obligado a atenerse a unas pautas de conducta que le vienen marcadas por el «deber moral», deber que él puede, desde luego, descubrir con su propia razón, pero que no se lo inventa ni lo establece a su albedrío, sino que le es dado, que le viene impuesto por algo o alguien que está sobre él. Ciertamente que el hombre –libre como es– puede contravenir esas normas de conducta, pero eso no le exonera de la obligación que le constriñe. Por tanto, el bien que hay que hacer y el mal que hay que evitar son precisamente los que dicta el deber moral, en cada caso, para todos los hombres o para cada hombre. Y esos son los bienes o los males que consideramos como los auténticamente humanos.

Se dice que este principio práctico, el principio del deber, es evidente de suyo en el orden de la acción. No se trata, en efecto, de un principio analítico en el que el enlace entre el sujeto y el predicado se imponga a la razón por la sola consideración de sus términos. Se trata de un principio sintético entre la acción y la dirección o finalidad de dicha acción, y que se revela de inmediato cuando del concepto de ente se pasa al concepto de bien, que es una propiedad implícita en aquél.

El naturalismo ético viene repitiendo, al menos desde Hume, que del «ser» a secas no puede jamás derivarse el «deber ser». Pero esto sólo revela la ceguera (uno piensa que conscientemente procurada), acerca de las relaciones existentes entre el ser y el bien. No se ha querido fijar la atención en alguno de los principales principios clásicos del bien, a saber: que «todo ente en cuanto ente es bueno», y que «todo bien es difusivo de sí mismo». Y de esos principios, rectamente entendidos, se deriva este otro: «todo ente finito tiende, por naturaleza, y según el modo de esa naturaleza, a su fin, que es su bien».

Este principio se puede establecer, como se establecen todas las leyes de la naturaleza, por el procedimiento metódico denominado «hipotético-

deductivo». Se parte de un hecho incontestable, a saber: que todos los seres naturales se comportan en su actividad (siempre o en la inmensa mayoría de los casos), de tal suerte que logran lo que les es adecuado y conveniente. Pero esto no puede explicarse por el azar (que no es explicación alguna, sino ignorancia de toda explicación), sino que es necesario suponer una intención, una tendencia, fija y determinada. Ello no es una mera hipótesis, sino una realidad comprobada en muchísimas ocasiones, o en todas, por ejemplo: «todo cuerpo sumergido en un líquido pierde de su peso una cantidad igual al peso del líquido desalojado», y que, por tanto, se sumerge o flota, según los casos, a no ser que otra causa se interponga e interfiera en aquella ley.

Y leyes como esa hay muchas, sobre todo en los seres vivos, respecto a su nutrición, a su crecimiento, a su reproducción, y a las demás actividades que le son propias, luego es obligado suponer las distintas tendencias que se nos revelan en cada una de las especies de seres vivos, y que por su constancia y universalidad solemos llamar «inclinaciones naturales».

Ciertamente que hay en la Naturaleza unos seres, como son los hombres, que al estar dotados de inteligencia y de libertad pueden cambiar el rumbo de muchas de sus inclinaciones, incluso naturales, lo que tiene que conducimos a pensar que tiene mucho que ver la inteligencia con el orden del universo; y aquí se basa una de las pruebas más luminosas para probar la existencia de Dios, o de una Inteligencia soberana, que encamina cada cosa a su respectivo fin, mediante una inclinación natural, intrínseca y permanente.

Mas para probar el principio de que antes hablábamos ni siquiera es necesario que nos remontemos a la última causa, o la soberana inteligencia de Dios. Basta que admitamos esas inclinaciones naturales de las cosas, y que son llamadas leyes, bien universales, bien correspondientes y acomodadas a cada especie de seres. Y aquí, el principio o ley que establecemos es que todo ser creado (incluido el hombre) tiende por naturaleza a su fin, pero siempre de una manera acomodada a la naturaleza que posee.

Pues bien, cuál es el modo de tender a su fin que tiene el hombre, o que tiene la naturaleza humana. Tiene que ser un modo que sea a la vez necesario y libre, y ese modo es, ni más ni menos, que la constricción que ejerce sobre nosotros el «deber», ese requerimiento inexorable que, por dirigirse precisamente a nuestra libertad (el hombre tiene una naturaleza libre), puede quedar incumplido, y queda incumplido en muchos casos, aun-

que sin perder nunca su carácter de «llamada inexorable», o de «imperativo categórico».

Insistamos en este último punto. ¿Cuál puede ser la modalidad concreta para dirigir congruentemente hacia su fin a los seres inteligentes y libres? Pues sencillamente mediante un mandato, o imperativo, que, al ser conocido por la inteligencia de tales seres, lleva aparejado un requerimiento apremiante dirigido a la voluntad libre de ellos. Dicho requerimiento, como ya se ha dicho, puede ciertamente quedar incumplido por el agente libre, y por consiguiente, no se impone con una «necesidad física», pero conserva siempre la índole de exigencia absoluta, de «necesidad moral», ante la cual el sujeto libre no puede por menos de reconocer que aquello «debe ser cumplido», aunque no lo cumpla.

Y el resultado es que, si para cualquier otro agente natural, el desviarse en sus operaciones, por las circunstancias que sean, de la ruta que les marcan las inclinaciones naturales, acarrea un fallo o un apartamiento del fin o del bien al que tal agente está ordenado, así también el agente libre, si se desvía en su comportamiento, por un uso incorrecto de su libertad, de las metas que le marcan las leyes del «deber», indudablemente falla en la consecución de esas metas, y consecuentemente no logra su bien o su fin. Es el paralelismo existente entre el comportamiento de los agentes puramente naturales en tanto que secundan, como no pueden por menos de hacerlo, sus inclinaciones naturales, y el comportamiento de los agentes libres en tanto que secundan los requerimientos del deber, que sí pueden dejar de cumplirlos. Por donde se ve que el papel que desempeña en los agentes meramente naturales la «necesidad física» de sus inclinaciones naturales, es el mismo que desempeña en los agentes libres la «necesidad moral», la «obligación» o el «deber»: el mismo papel, pero de distinta manera y con distintos contenidos.

De aquí también se sigue que el principio del bien, en la concreta formulación que venimos examinando, no tenga carácter teórico, sino práctico. Las otras formulaciones del principio del bien, como las también aludidas anteriormente, a saber: «todo ente es sustancialmente bueno», o «el bien es difusivo de sí mismo», son ciertamente teóricas o especulativas, puesto que revelan una disposición estable de todas las cosas, es decir, una ordenación real e independiente de nuestra voluntad: «un orden que la razón humana no construye, sino que se limita a considerar». En cambio, el principio del bien aplicado a la conducta humana, a saber: «haz el bien y evita el mal», no se refiere inmediatamente al orden real, sino al «orden

moral», es decir, «al orden que la razón humana introduce, al considerarlo, en los actos de la voluntad». Se trata de un orden completamente original, que surge del uso práctico de nuestra razón. Y por eso su expresión no tiene la forma «indicativa» (esto es así, o de esta otra manera), sino la forma «imperativa» (haz esto, evita aquello).

Pero ya vimos que el que los principios morales se expresen de forma «imperativa» no impide ni su evidencia ni su posible justificación cuando se trata de aplicaciones concretas. Porque todo mandato o prohibición morales están fundados en el deber moral, y éste lo está, a su vez, en la realidad del bien y del mal morales, es decir, en lo que es realmente bueno, o lo que es realmente malo, para el hombre. Y ello permite distinguir en el imperativo moral una forma y una materia. La forma, que tiene siempre carácter absoluto: un imperativo incondicionado, y la materia o contenido, que tiene carácter relativo, puesto que se refiere, en concreto, al bien humano y no al bien en general.

Es cierto, por tanto, que los imperativos morales no son propiamente ni verdaderos ni falsos, pues no tienen la forma indicativa que es propia de la verdad y la falsedad; pero ello no implica que tales imperativos carezcan de justificación. Si se le manda algo al hombre (o se le prohíbe algo) es porque es bueno para él (o malo para él), y esto en el orden real, con independencia de nuestra estimación. La secuencia justificativa tiene aquí esta forma: «haz» esto porque «debes» hacerlo (o «evita» esto, porque «debes» evitarlo), y lo «debes» hacer (o evitar), porque es «bueno» (o «malo») moralmente hablando. Y ese «ser» bueno (o malo) moralmente es algo real y verdadero.

Con todo, el valor o la vigencia absoluta del primer principio del deber («haz el bien, evita el mal») se nos revela, antes que nada en la «experiencia moral». Y es que con independencia de cualquier justificación lógica que pueda nuestra razón hacer del valor absoluto de dicho principio, en el plano de la conducta libre se nos impone inexorablemente, con una fuerza comparable a como en el orden teórico se nos impone el principio de contradicción.

3. *Conclusión*

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora resulta claro que las proposiciones, o mejor, los imperativos de la Ética, ya se trate de mandatos, ya consistan en prohibiciones, pueden argumentarse o probarse de modo parecido a como las demás ciencias propiamente dichas justifican o demuestran sus tesis.

Cada ciencia, en el campo teórico o especulativo, parte de algunos principios evidentes de suyo, como lo es el principio de contradicción, o el de identidad, o el de tercero excluido, y apoyándose en ellos u en otros demuestran sus conclusiones, que suelen ser primero «hipótesis», sugeridas por la experiencia, o deducidas de los hechos. Ya Aristóteles señaló que «para que algo pueda ser demostrado es necesario que no se pueda demostrar todo». Eso que no se demuestra en cada ciencia, sencillamente porque no lo necesita, ni lo puede demostrar, pues se trata de proposiciones evidentes de suyo, son los llamados «principios» de esa ciencia, o de todas las ciencias.

Y esto mismo ocurre con la Filosofía Moral cuando, a partir del primer principio moral: «Haz el bien y evita el mal», demuestra o justifica con toda certeza que «hay que dar a cada uno lo suyo» o que «no debe nadie apoderarse de lo ajeno contra la voluntad de su dueño». En estos casos también la Ética demuestra que «algo es así», y «por qué es así», y «que no puede ser de otra manera». O sea, se comporta como «ciencia estricta», con la misma fuerza de convicción que las demás ciencias estrictamente dichas.

Pero conviene todavía señalar de qué manera se determina la materia de los imperativos morales.

Porque según se ha señalado, la certeza absoluta del imperativo categórico, o del primer principio ético, se refiere puramente a su forma, no a su materia. Y conocido con certeza que el bien debe hacerse y el mal debe evitarse, todavía nos queda por señalar, en cada caso, qué es lo bueno y qué es lo malo, es decir, nos queda por determinar la materia moral.

Y lo que resulta curioso, al menos a primera vista, es que mientras la forma del imperativo es siempre necesaria, absoluta, categórica, la materia, en cambio, también de todo imperativo, es contingente, relativa, condicionada. Y es natural que así sea, porque esa materia hace referencia al

bien (o al mal) de un determinado sujeto, y no siempre lo que es bueno para un sujeto es bueno para todos (y lo mismo el mal).

Pues bien, para resolver este problema lo primero que hay que hacer es distinguir entre lo que es bueno o malo para todos los sujetos o individuos de una especie, por ejemplo, lo que es bueno o malo para todos los seres humanos, y en segundo lugar, lo que es bueno o malo para cada sujeto o individuo particular, por ejemplo, para éste o aquel individuo humano determinado. Porque lo primero es el campo propio de la Filosofía Moral, y lo segundo lo que pertenece el juicio de la prudencia de cada individuo humano en particular.

Pero la tesis que mantenemos aquí está referida a la Filosofía moral, no a la prudencia, y en la Filosofía Moral se puede mantener la universalidad de las normas, porque se refiere a todas las personas humanas, aunque no ciertamente a todos los seres del universo. Supongamos, en efecto, que hubiese en el universo unos seres, los ángeles, de índole puramente espiritual, sin cuerpo alguno: ¿qué sentido podría tener para ellos el mandato de no fornicar? Ninguno.

La Filosofía moral se refiere a los seres humanos, a todos ellos, pero solamente a ellos. Y además, las normas particulares de la prudencia acomodan los imperativos morales universales a cada individuo humano, en particular, con sus peculiares circunstancias de tiempo, lugar, etc. Pero acomodar lo universal a lo particular no es descartar lo universal, sino precisamente lo contrario, hacerlo posible en la realidad.

Mas vengamos, por fin, a la solución del problema planteado: ¿cómo determinar la materia moral dentro del ámbito propio de la Ética?

Dos caminos se nos ofrecen para ello: el primero, y más fundamental es el de atenemos a las «inclinaciones naturales», es decir, a las inclinaciones innatas, no adquiridas, y a las inclinaciones comunes, no particulares. Y el segundo camino es el de atenemos al cuadro o al sistema de las virtudes humanas. Veremos esto brevemente.

La persona humana puede considerarse en estos tres aspectos, que van de mayor a menor extensión: en cuanto ser vivo, en cuanto ser sensitivo, y en cuanto ser racional. Por lo primero es natural a la persona humana la inclinación a conservar su ser individual y específico, mediante la nutrición, el crecimiento y la reproducción; por lo segundo es natural al ser humano la inclinación a tener distintas pasiones nacidas del conocimiento sensible, y por el tercero, la persona humana tiene la inclinación natural a saber (a

conocer lo que las cosas son) y a comunicarse con las otras personas en una convivencia armoniosa. Y de estas inclinaciones naturales resultan otras tantas materias o contenidos de las normas morales, como la de alimentarse debidamente, reproducirse debidamente, someter debidamente sus pasiones a su razón, y procurar una correcta y provechosa convivencia en el seno de la sociedad. Por lo demás, esas calificaciones de «debidamente» y «correctamente» es preciso atenderlas porque las inclinaciones naturales del hombre están muy indeterminadas, al carecer casi por entero de instintos, y necesitan de la luz de la razón para concretarse, aunque sea todavía de un modo general.

Y en cuanto al sistema de las virtudes humanas, tenemos, por una parte, las virtudes intelectuales, como el saber lo que las cosas son (la ciencia y la sabiduría), saber hacer cosas artificiales (la técnica), y saber obrar correctamente (la prudencia). Y por otro lado, las virtudes morales, como son la básica para toda convivencia (la justicia), la que enardece la fuerza de las pasiones irascibles ante los peligros (la fortaleza), la que modera las pasiones concupiscibles (la templanza) y finalmente la que permite acomodar a los casos concretos las normas generales que señalan las demás virtudes (la prudencia, que también es virtud moral).

De todo lo cual se desprende que construir o elaborar correctamente la Filosofía Moral, a partir de su primer principio, absoluto e inmutable desde el punto de vista de su forma, y unirlo justificadamente con las distintas materias morales, no es tarea fácil, sino a veces muy laboriosa y complicada. Pero no imposible. Es hacedero que la Ética se constituya, en el terreno universal que le es propio (no en el particular, que corresponde a la prudencia), como ciencia estricta según hemos visto.

OBRAS COMPLETAS DEL PROFESOR JESÚS GARCÍA LÓPEZ

1. LIBROS
   1. *Nuestra sabiduría racional de Dios,* C.S.I.C., Madrid 1950, 186 pp.
   2. *El conocimiento natural de Dios. Un estudio a través de Descartes y Santo Tomás,* Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1955, 251 pp.
   3. *El valor de la verdad y otros estudios,* Gredos, Madrid 1965, 311 pp.
   4. *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad,* Eunsa, Pamplona 1967, 242 pp.
   5. *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976, 272 pp.
   6. *El conocimiento de Dios en Descartes,* Eunsa, Pamplona 1976, 147 pp.
   7. *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona 1979, 242 pp.; 2ª edición con el título *Individuo, familia y sociedad,* Eunsa, Pamplona 1990.
   8. *Tomás de Aquino maestro del orden,* Cincel, Madrid 1985, 225 pp. 2ª edición, Cincel, Madrid 1989.
   9. *El sistema de las virtudes humanas,* Editora de Revistas, México 1986, 450 pp.; 2ª edición revisada publicada posteriormente con

el título *Virtud y personalidad, según Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona 2003.

10. *Elementos de Filosofía y Cristianismo,* Eunsa, Pamplona 1992, 127 pp.
11. *El conocimiento filosófico de Dios,* Eunsa, Pamplona 1995, 249 pp. [Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*].
12. *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes,* Eunsa, Pamplona 1995, 319 pp. [Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*].
13. *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos,* Eunsa, Pamplona 1997, 323 pp. [Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*].
14. *Elementos de Metodología de las Ciencias,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 97 pp.
15. *Fe y razón,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 94 pp.
16. *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural,* Eunsa, Pamplona (1ª edición en febrero de 2001; 2ª edición en septiembre de 2001), 720 pp.

2. ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

1. "Analogía del ser", *La Ciencia Tomista,* 76 (1949), pp. 607-625.
2. "La primera prueba cartesiana de la existencia de Dios", *Philosophia* (Mendoza, Argentina), 13 (1950), pp. 73-103.
3. "Exposición e interpretación de la 'Tercera vía' de Santo Tomás", *Revista de Filosofía* (Instituto Luis Vives), 9 (1950), pp. 99-115.
4. "El constitutivo formal del ente finito", *Anales de la Universidad de Murcia,* 9 (1950), pp. 133-194. [publicado posteriormente en *El valor de la verdad y otros estudios,* Gredos, Madrid 1965].
5. "Sobre la esencia de la Metafísica", *Philosophia* (Mendoza, Argentina), 18 (1953), pp. 55-100.
6. "La concepción heideggeriana de la poesía", *Monteagudo,* 11 (1955), pp. 1-8.

7. "Para una metafísica tomista de la persona humana", en *I y II Semanas Españolas de Filosofía,* CSIC, Madrid 1955-56, pp. 170-171.
8. "El mal como privación del modo, la especie y el orden debidos", en *I y II Semanas Españolas de Filosofía,* CSIC, Madrid 1955-56, pp. 511-512.
9. "La intuición humana a la luz de la doctrina tomista del conocimiento", *Estudios Filosóficos,* 5 (1956), pp. 391-458. [publicado posteriormente en *El valor de la verdad y otros estudios,* Gredos, Madrid 1965].
10. "La libertad humana", *Anales de la Universidad de Murcia,* 15 (1956-57), pp. 65-84.
11. "La raíz metafísica de la libertad", en *III Semana Española de Filosofía,* CSIC, Madrid 1957, pp. 65-71.
12. "Historia y cultura", *Arbor* 38 (1957), pp. 217-225.
13. "Ontología de la cultura", *Anales de la Universidad de Murcia,* 15 (1956-57), pp. 287-308.
14. "Las propiedades de la filosofía", *Anales de la Universidad de Murcia,* 17 (1958-59), pp. 141-167.
15. "Existencia, forma y operación", *La forma. IV Semana española de Filosofía (24-30 de abril de 1957),* CSIC, Madrid 1959, pp. 53-55.
16. "El valor de la verdad", Discurso de Apertura del Curso. Universidad de Murcia, 1961-1962, 38 págs. [publicado posteriormente en *El valor de la verdad y otros estudios,* Gredos, Madrid 1965].
17. "Nota sobre la trascendentalidad de la belleza", *Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Universidad de Murcia, Murcia 1961-62, pp. 417-424.
18. "Naturaleza y legalidad", *Revista de Filosofía* 21 (1962), pp. 297-300.
19. "El conocimiento de la existencia", *Anales de la Universidad de Murcia,* 21 (1962-63), pp. 5-36. [publicado posteriormente en *El valor de la verdad y otros estudios,* Gredos, Madrid 1965].

20. "La analogía del ente", *Convivium,* 21 (1966), pp. 161-172. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

21. "Verdad e inteligibilidad", *Anuario Filosófico*, 1 (1968), pp. 69-89. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

22. "La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas", *Anuario Filosófico,* 2 (1969), pp. 137-167. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

23. "La antropología de Antonio Millán", *Nuestro Tiempo,* 191 (1970), pp. 101-121.

24. "El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario Filosófico,* 4 (1971), pp. 85-115. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

25. "El problema de la filosofía cristiana", *Scripta Theologica,* 4 (1971), pp. 229-535.

26. En la GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, Madrid 1971-1976, 25 vols., los artículos correspondientes a las voces: Abstracción, Acción, Acto, Actualismo, Admiración, Aforismo, Amor, Conocimiento, Cosa, Dios, Duda, Entendimiento, Esencia, Especulación, Existencia, Experiencia, Inteligencia, Intuición, Libertad, Logos, Malebranche, Metafísica, Millán-Puelles, Objeto, Origen, Participación, Principio, Razón, Ser, Spinoza, Sujeto, Trascendentales, Verdad, Voluntad; con un total de 212 columnas.

27. "La conciencia psicológica en Santo Tomás", en *De Homine. Actas del Congreso Internacional de Filosofía Tomista,* (vol. II), Roma 1972, pp. 154-157.

28. "Juicios tautológicos y juicios necesarios", *Estudios de Metafísica,* 3(1973), pp. 7-13.

29. "Analogía de la noción de acto según Santo Tomás", *Anuario Filosófico,* 6 (1973), pp. 145-176. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

30. "La analogía en general", *Anuario Filosófico,* 7 (1974), pp. 191-223. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].

31. "El 'idealismo' de Santo Tomás", *Scripta Theologica,* 6 (1974), pp. 67-92. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].
32. "El amor humano", *Persona y Derecho,* 1 (1974), pp. 267-280. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].
33. "El materialismo dialéctico de H. Lefebvre", *Persona y Derecho,* 2 (1975), pp. 735-745.
34. "Armonía entre lo natural y lo sobrenatural en Tomás de Aquino", *Veritas et sapientia: en el VII Centenario de Santo Tomás,* Eunsa, Pamplona 1975, pp. 137-158. [Publicado posteriormente en *Fe y razón,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999].
35. "La abstracción según Santo Tomás", *Anuario Filosófico,* 8 (1975), pp. 205-221. [Publicado posteriormente en *Estudios de metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 1976].
36. "La persona humana", *Anuario Filosófico,* 9 (1976), pp. 163-189.
37. "Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", *Anuario Filosófico,* 10 (1977), pp. 93-114.
38. "La libertad de enseñanza", *XII Asamblea de Asociaciones de Padres de los Colegios de Fomento de Centros de Enseñanza*, Colegios de Fomento de Centros de Enseñanza, Madrid 1977, pp. 105-120.
39. "Derechos naturales y derechos humanos", *Persona y Derecho,* 4 (1977), pp. 407-423.
40. "Lógica y Metafísica", en *Memorias del Simposio filosófico internacional en el XXV aniversario de la Sociedad Mexicana de Filosofía,* Itxapan de la Sal 1979, pp. 53-63.
41. "Interacción de *teoria*, *praxis* y *poiesis*", *Atti del VI Congreso Internazionale de Teoria e Prassi (vol I),* Edizione Domenicane Italiane, Napoli 1979, pp. 273-278.
42. "Noción y división de la Filosofía en San Isidoro de Sevilla", *Anales de la Universidad de Murcia,* Facultad de Filosofía y Letras 39, (1981), pp. 43-46.

43. "Lógica con Metafísica", *Lógica, Epistemología y Teoría de la Ciencia,* Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid 1981, pp. 117-129.

44. "Las dimensiones de la libertad humana", *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, (vol. III),* Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1981, pp. 243-257.

45. "El derecho y la ley", *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, (vol. VI),* Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 1982, pp. 81-86.

46. "Humanismo y libertad", en *Humanismo y Medicina: II Encuentro Cultural de la sociedad Española de Médicos escritores,* Colegio Oficial de Médicos, Murcia 1982, pp. 37-43.

47. "El método de las Ciencias de la Educación", *Filosofía, sociedad e incomunicación, Homenaje a Antonio García Martínez,* Universidad de Murcia, Murcia 1983, pp. 145-156.

48. "El principio de finalidad", *Anales de la Universidad de Murcia* 1 (1983), pp. 61-73.

49. "La analogía del ente en Aristóteles", *Anales de la Universidad de Murcia* Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación 2 (1984), pp. 61-73.

50. "Naturaleza y método de la Historia", *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 17 (1984), pp. 149-155.

51. "Angel González Álvarez: semblanza intelectual", *Anales del Seminario de Metafísica* 20 (1985), pp. 13-20.

52. "El concepto de filosofía cristiana", *Sapientia* (Buenos Aires), 42 (1987), pp. 199-212.

53. "Filosofía y poesía", *Textos de las ponencias al Simposio La creatividad y los valores artísticos (Universidad Complutense, 4-7 de septiembre 1987),* AIPA, Genève 1988, pp. 179-191.

54. "La cuestión de la filosofía cristiana", *Scripta Theologica* 22 (1990), pp. 169-179.

55. "La conciencia concomitante en Santo Tomás", *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles,* (R. Alvira, ed.), Rialp, Madrid 1990, pp. 155-172.

56. "El tema de Dios en la enseñanza de la filosofía", en *Enseñanza de la filosofía en la educación secundaria*, dirigido por V. García Hoz, Rialp, Madrid 1991, pp. 226-254.
57. "Conocimiento y experiencia", *El hombre: inmanencia y trascendencia. XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra,* (R. Alvira y A. Sison, ed.), Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991, pp. 113-130.
58. "El concepto de filosofía en Santiago María Ramírez", *La Ciencia Tomista,* 118 (1991), pp. 291-307.
59. "Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la filosofía cristiana", *Scripta Fulgentina,* 1 (1991), pp. 69-94. [Publicado posteriormente en *Fe y razón,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999].
60. "Teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles", *Anuario Filosófico,* 25 (1992), pp. 321-347.
61. "La Lógica de la Metafísica", *Anales del Seminario de Metafísica,* número extra, (1992), pp. 871-888.
62. "Reflexiones sobre la creación divina", *Scripta Fulgentita,* 2 (1992), pp. 39-69.
63. "Reflexiones sobre el querer divino", *Themata. Revista de Filosofía,* 11 (1993), pp. 13-35.
64. "Las tres modalidades de la autoconciencia", *Anuario Filosófico,* 27 (1994), pp. 567-581.
65. "El realismo de Santo Tomás", Lección Magistral leída en el acto académico de la festividad de Santo Tomás de Aquino, Universidad de Murcia, Murcia 1994, 16 págs.
66. "Prof. Fernand van Steenberghen", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3 (1994), pp. 469-475.
67. "Naturaleza y razón en la configuración del Derecho Natural", *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, (Vol. I),* Editorial Balmes, Barcelona 1994, pp. 37-45.
68. "El gobierno divino del mundo", *Carthaginensia* 11 (1995), pp. 377-398.

69. "Familia y genealogía de la persona", en *Metafísica de la familia*, Juan Cruz Cruz (editor), Eunsa, Pamplona 1995.
70. "Cosas divinas, cosas humanas", *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996), pp. 45-57.
71. "La Filosofía moral como ciencia estricta", *Anales de Derecho (Universidad de Murcia),* 15 (1997), pp. 269-287.
72. "La filosofía cristiana", en *Diccionario del pensamiento contemporáneo,* Ed. San Pablo, Madrid 1997, pp. 547-552. [Publicado posteriormente en *Fe y razón,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999].
73. "La Filosofía cristiana en la *Fides et ratio*", *Anuario Filosófico* 32 (1999), pp. 641-662. [Publicado posteriormente en *Fe y razón,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999].
74. "La filosofía del ser en la *Fides et ratio", Etica y sociología: estudios en memoria del profesor José Todolí, O.P.,* (L. Méndez Francisco, coordinador), Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2000, pp. 579-590.

3. PUBLICACIONES: TRADUCCIONES E INTRODUCCIONES DE LIBROS

1. Santiago M. Ramírez, *El concepto de Filosofía,* Ed. León, Madrid, 1954, 266 pp.
2. Tomás de Aquino, *La verdad,* selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1995 (1ª edición); 1996 (2ª edición), 105 pp.
3. Tomás de Aquino, *El Bien.* Selección de textos, introducción y traducción de Jesús García López, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 97 pp.
4. Tomás de Aquino, *La verdad y la falsedad.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 168 pp.